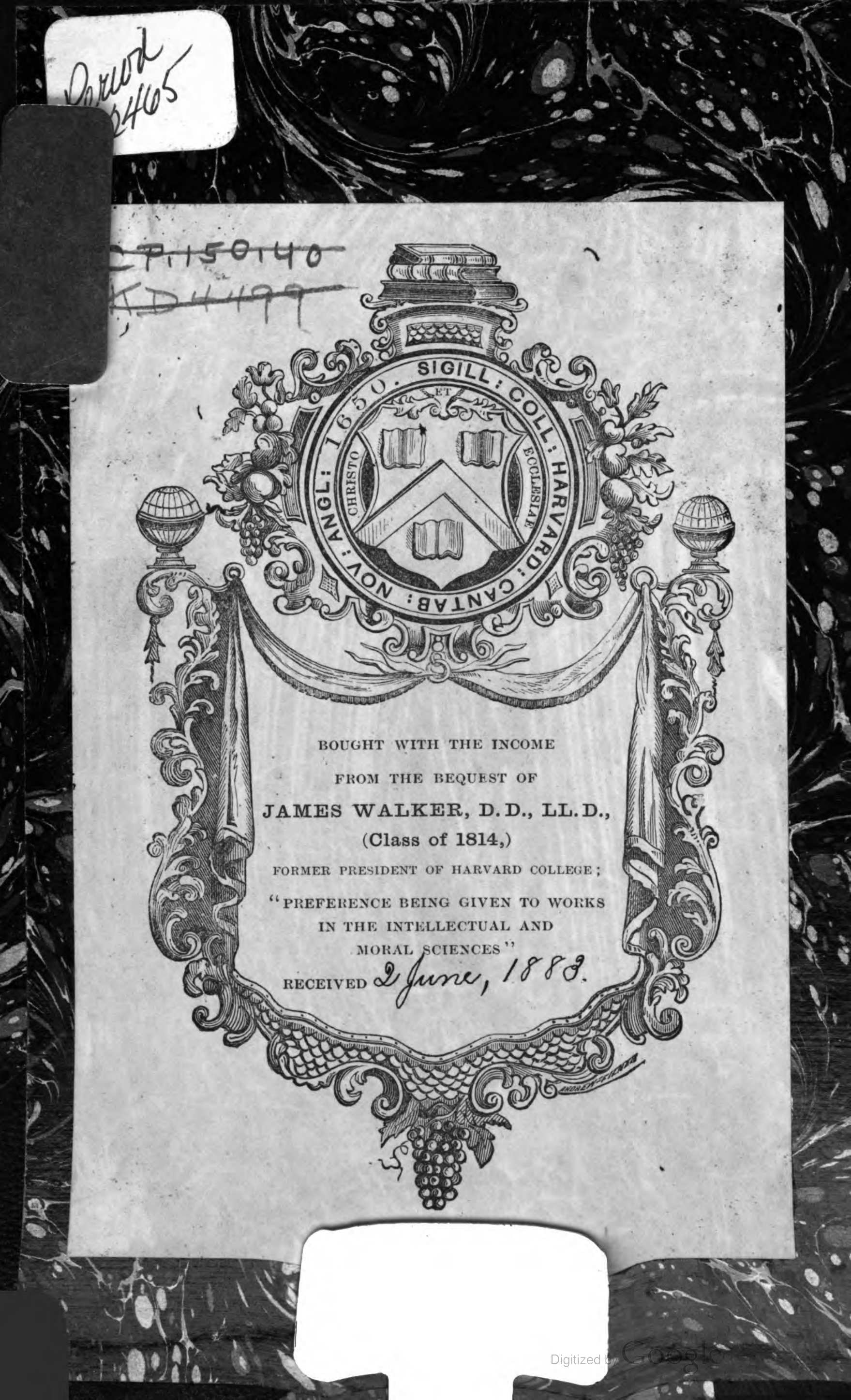
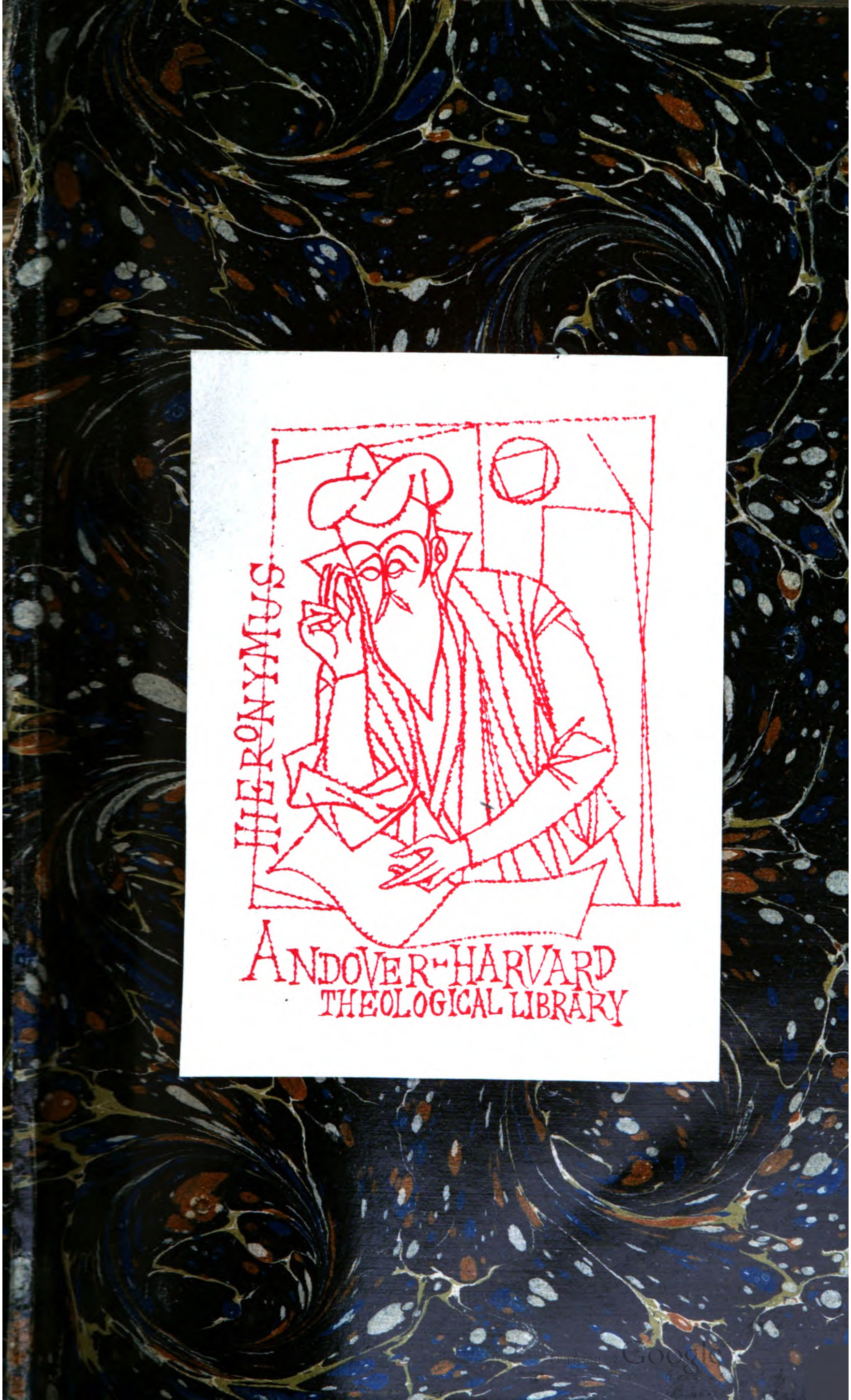



SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE BEQUEST OF
JAMES WALKER, D.D., LL.D.,
(Class of 1814,)
FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;
"PREFERENCE BEING GIVEN TO WORKS
IN THE INTELLECTUAL AND
MORAL SCIENCES"
RECEIVED 2 June, 1883.


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Zeitschrift
für
Protestantismus
und
Kirche.

Herausgegeben
von

Dr. J. Ch. K. von Hofmann, Dr. Heinrich Schmid,
Professoren der Theologie in Erlangen,

Dr. Adolf von Scheurl,
Professor des Kirchenrechts in Erlangen.

Neue Folge.

Vierzigster Band.



Erlangen, 1860.
Verlag von Theodor Bläsing.

Druck von Junge und Sohn in Erlangen.

Inhalt

des vierzigsten Bandes der neuen Folge.

Seite

Die neue Wendung der Preußischen Ehegesetzgebung.

Als die Verfasser des Allgemeinen Preußischen Landrechts mit den in dasselbe aufgenommenen Bestimmungen über die Ehe fertig waren, schmeichelten sie sich ohne Zweifel, ein nicht nur höchst zeitgemäßes Werk vollbracht, sondern auch dem Preußischen Staate dazu verholfen zu haben, nunmehr für immer mit diesem schwierigen Gegenstande der Gesetzgebung vollkommen in's Reine gekommen zu sein. Sie hatten gewiß keine Ahnung davon, wie viele und große Noth sie damit den folgenden Regierungen dieses Staates bereiten würden. Am wenigsten dachten sie wohl daran, daß sie ihr Werk hauptsächlich durch einen Paragraphen des Gesetzes auf's höchste gefährden würden, der ganz selbstverständlich zu sein schien, und in der That an sich höchst unverfänglich, ja sogar löblich war, nämlich den §. 136 Thl. II Tit. 1, welcher kurzweg so lautet: „Eine vollgültige Ehe wird durch die priesterliche Trauung vollzogen." Aber in der That war diese Bestimmung für eine Ehegesetzgebung, welche gewissermaßen ihren Stolz darein setzte, sich jeglicher Rücksicht auf die Kirchenlehre von der Ehe zu entschlagen, eine sehr gefährliche. Freilich nicht für den Augenblick, in welchem man sich um die katholische Kirche nicht viel zu kümmern hatte, und in welchem die evangelische Kirche nur noch eine Staatsanstalt zu sein schien, der evangelische Geistliche nur als eine Art von Staatsdiener, und die alte Lehre der evangelischen Kirche von der Ehe als ein von der herrschenden Aufklärung siegreich überwundener Aberglaube galt. Aber nach wenigen Jahrzehnten erwachte in der evangelischen Kirche neues Leben, und damit auch bei den Geistlichen

derselben das Bewußtsein, daß sie keineswegs blose Staatsdiener seien, welche auch bei der Spendung kirchlicher Segnungen nur nach den Staatsgesetzen, und nicht nach selbstständigen kirchlichen Normen, vor Allem aber nach dem Worte Gottes sich zu achten hätten. Nun wurde der innere Widerspruch einer Ehegesetzgebung, welche bei Gestattung der Scheidung und Wiederverheirathung den Anforderungen der Kirche jede Rücksicht verweigern, und doch die Rechtsgültigkeit der Eheschließung von segnender Mitwirkung der Kirche abhängig machen wollte, bald immer stärker fühlbar. Entweder mußte nun das Scheidungsrecht nach den Anforderungen der Kirche abgeändert, oder das gesetzliche Erforderniß der kirchlichen Trauung für rechtsgültige Vollziehung der Ehe aufgegeben werden. Das Erstere wenigstens annähernd zu bewirken, war bisher das Ziel der, namentlich seit dem Regierungsantritt Königs Friedrich Wilhelm IV. mit Ernst und Eifer unternommenen Eherechtsreformen gewesen; die aber eben wegen dieser der Kirche entgegenkommenden Richtung immer stärkeren Widerstand fanden, einen Widerstand, welchem im Jahre 1857 der letzte derartige Gesetzentwurf in dem Hause der Abgeordneten erlag, obgleich dabei die Rücksicht auf die evangelische Kirche sorgsam verhehlt wurde, und damals die Vertreter des politischen und kirchlichen Liberalismus in der Minderheit waren, weil man diesen dadurch die Bundesgenossenschaft der katholischen Fraktion verschaffte, daß man darauf bestand, dem wesentlich protestantischen Ehegesetz auch die katholische Bevölkerung zu unterwerfen. Nachdem nun seit dem Ende des Jahres 1858 die liberale Partei an's Ruder gelangt ist, und auch im Hause der Abgeordneten die Mehrheit erlangt hat, hat natürlich auf einmal die Eherechtsreform die Wendung genommen, daß jetzt die vollste Unabhängigkeit des Staates von der Kirche ebenso in Betreff der Eheschließung, wie in Betreff der Ehescheidung erstrebt, und hinsichtlich letzterer der Versuch einer Verbesserung des Allgemeinen Landrechts auf ein höchst bescheidenes Maaß zurückgeführt wird. Aber auch dabei begegnet man nicht geringeren,

nur anders gearteten Schwierigkeiten. Schon im Hause der Abgeordneten tritt in dieser Sache der Regierung eine sehr starke Minorität entgegen, weil darin in dieser Sache nach wie vor die katholische Fraktion zur Opposition gehört. Im Herrenhause aber ist nun bereits zweimal der Versuch, dafür eine wenn auch noch so schwache Stimmenmehrheit zu gewinnen, fehlgeschlagen. Das Eherecht ist für den Preußischen Staat, der gerade damit allerdings eine Zeitlang große „moralische (?) Eroberungen" in Deutschland gemacht hatte, gegenwärtig zu einem wahren Labyrinth geworden. Die stolze landrechtliche Ehegesetzgebung ist dahin gekommen, daß sie nicht leben und nicht sterben kann.

Die Vermessenheit jener zu ihrer Zeit mit so thörichter Bewunderung gefeierten Codification, zu deutsch: „Gesetzbuchmacherei", welche sich so vornehm über das geschichtlich gewordene Recht wegsetzte, und sich in neuen aufklärerischen Rechtsschöpfungen gefiel, hat sich hier besonders schwer gerächt, weil sie hier zugleich an einer göttlichen Ordnung sich frevelnd vergriff. Hätte man sich bei Abfassung des preußischen Landrechts beschieden, das wirklich bestehende gemeine deutsche Eherecht anzuerkennen und in angemessener Fassung gesetzlich festzustellen, so hätte man sich allen jenen Schwierigkeiten nicht ausgesetzt.

Das zur Zeit der Entstehung des Preußischen Landrechts bei den Protestanten in Deutschland in wirklicher Geltung als gemeines Recht gewesene Scheidungsrecht läßt sich nach den im Wesentlichen übereinstimmenden Bezeugungen G. L. Böhmer's (Principia juris canonici §§. 407 sqq.), Hofacker's (Principia juris civ. Rom. Germ. T. I §§. 401 sqq.) und Glück's (Pandekten-Commentar Bd. 26 §§. 1268 flg.) in Kürze so angeben:

Eine Ehe kann nicht durch Privatwillkür, sie kann bei Lebzeiten beider Theile nur durch richterlichen Ausspruch getrennt werden. Die Hauptgründe der Scheidung sind Ehebruch und bösliche Verlassung; aber es kann der Scheidungsantrag auch auf sonstige Vergehungen gestützt werden, durch welche, wie durch Ehebruch oder bösliche Verlassung, mittelst einseitiger

Verschuldung das Band ehelicher Treue, welches die Gatten geeinigt hat, böslich zerrissen worden ist; namentlich auch auf Lebensnachstellung von Seiten des auf Scheidung belangten Ehetheils, auf hartnäckige Verweigerung oder verkehrte Leistung der ehelichen Pflicht, auf böslich sich selbst zugezogene Unfruchtbarkeit, auf ein Verbrechen gegen Dritte, wodurch sich der belangte Ehetheil eine lebenslängliche Freiheitsstrafe zugezogen hat*), auf lebens= oder gesundheitsgefährliche Mißhandlungen jedenfalls nur, wenn längere Trennung von Tisch und Bett keine Besserung des feindseligen und rohen Sinnes des Beklagten bewirkt hat, wie auch im Falle der böslichen Verlassung, wenn der schuldige Theil erreichbar ist, die Scheidung erst ausgesprochen wird, nachdem auf ernstliches Andringen des schuldlosen Theils es erfolglos versucht worden ist, ihn zur Fortsetzung der Ehe zu zwingen. Niemals kann irgend welches unverschuldet erlittenes Unglück des andern Theils wie z. B. Wahnsinn, Impotenz, Gefangenschaft und dgl. die Scheidungsklage begründen, ebensowenig blose Abneigung des Klägers oder übereinstimmender Wille beider Gatten, die Ehe aufzulösen. Die erfolgte Scheidung macht zwar beide Theile vom Bande der Ehe frei; aber der schuldige Theil darf zur Strafe bei Lebzeiten des andern Theils nicht wieder heirathen, es wäre denn, daß der Landesherr als Kirchenoberer ihm dispensationsweise jene Strafe erließe.

Die hierin enthaltene Vermehrung der Scheidungsgründe in Vergleich mit den alten Kirchenordnungen ist zwar häufig vom naturrechtlichen Standpunkte aus mit falschen Gründen vertheidigt worden, sie hat aber nicht ihren eigentlichen Ursprung in der naturrechtlichen Theorie von der Ehe gehabt; es war dieses ganze Scheidungsrecht keineswegs ein Erzeugniß der

*) Ein freilich sehr bedenklicher Scheidungsgrund, den wir aus dem richtigen Princip des gemeinen Rechts nicht ableiten können, und der also auch durch dessen Annahme nicht zugleich mitangenommen ist.

Willkür oder Ueberlegung Einzelner; es war vielmehr der unmittelbare Ausdruck für das Gesammtbewußtsein des protestantischen Theils der deutschen Nation, wie sich dasselbe allmählig unter dem Einflusse jenes eigenthümlichen Verhältnisses zwischen dem Staat und der evangelischen Kirche entwickelt hatte, das wir als eine wahre Ehe Beider bezeichnen können, in welcher sie sich, der Grundanschauung der Reformation gemäß, völlig in einander zu leben trachteten. Die eherechtliche Gesetzgebung und Praxis von der Reformation an bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts beruhte im protestantischen Deutschland durchaus auf dem engsten, innigsten Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche: die Eheordnungen waren von den Landesherren mit kirchlichem Beirath erlassene Gesetze, die Ehegerichte waren die von den Landesherren als Kirchenoberen bestellten, mit Theologen und Juristen gleichmäßig besetzten Konsistorien. So konnte es denn gar nicht fehlen, daß die Entwicklung des Eherechts auf völliger gegenseitiger Durchdringung der kirchlichen und staatlichen Anschauungen und Beweggründe beruhte. Die Absichten Gottes bei der Stiftung der Ehe, wornach sie, wie es die h. Schrift offenbart, Mann und Weib zu einer unauflöslichen Einheit verbinden soll, damit sie selbst darin durch gegenseitige Ergänzung vervollkommnet und gegen Sünde geschützt werden, zugleich aber durch einträchtiges Zusammenwirken zur Auferziehung der Kinder in der Zucht und Vermahnung zum Herrn dem Reiche Gottes dienen mögen, diese Absichten Gottes zu beständiger Anerkennung und Verwirklichung zu bringen, das ist der Trieb der Kirche in ihrer Stellung zur Ehe. Demgemäß wird sie für sich stets jeder in irgend einem Sinne willkürlichen Scheidung der Ehe um so mehr entgegen sein müssen, je mehr sie an dem Glauben und der Hoffnung unverrückt festhalten muß, daß Gott in keinem Falle ermangeln wird, den Gatten, wenn sie nur selbst sich ihm hingeben, die nöthige Kraft zur Erreichung jener seiner Absichten mit der Ehe darzureichen, und daß auf diese Weise auch die zerrüttetste Ehe wiederhergestellt werden könnte. Dem Staate

aber tritt die Ehe vorzugsweise als ein Rechtsverhältniß entgegen, in welchem er, wie in allen Rechtsverhältnissen auch dem Recht der einzelnen Person Schutz gegen Verletzung zu gewähren berufen ist; er kann und darf sich diesem Berufe nicht dadurch entziehen, daß er den in seinem Rechte verletzten und bei ihm Schutz suchenden Gatten lediglich darauf verweist, das Böse mit Gutem zu überwinden. Wie soll er jedoch diesen Schutz einem in seinen ehelichen Rechten schwer gekränkten Gatten in ausreichender Weise gewähren, wenn es dabei seine Hauptsorge sein müßte, jede Ehe, deren Band nicht bereits thatsächlich eine vollkommene und unheilbare äußerliche Zerreißung erlitten hat, wie es allein beim Ehebruch und bei der böslichen Verlassung der Fall sein kann, (auch da noch gar nicht der Fall sein muß), mit derselben Beharrlichkeit äußerlich zusammenzuhalten, mit welcher die Kirche auf innerliche Heilung jeder zerrütteten Ehe hinzuwirken hat? Wo der Staat die Hartnäckigkeit eines Ehetheils, der das eheliche Recht des andern Gatten beharrlich mit Füßen tritt, nicht mehr mit äußerem Zwang zu beugen vermag, kann er dem gekränkten Theil nur dadurch noch genügenden Rechtsschutz gewähren, daß er ihn von dem Rechtsbande der Ehe selbst frei macht, indem er das eheliche Recht des Frevlers an der Ehe für verwirkt erklärt, wie es in diesem Falle der unbefangene Gerechtigkeitssinn fordert. Diese mehr scheinbar, als in Wahrheit einander entgegengesetzten Beweggründe der Kirche und des Staats in Behandlung der Ehe: sie sind es welche in jenem gemeinen deutsch-protestantischen Ehescheidungsrechte ihre Ausgleichung gefunden haben. Hätte dieses in dem Preußischen Gesetzbuche einfach die angemessene bestimmte Ausprägung empfangen, so würde dabei das wahre Bedürfniß der bürgerlichen Gesellschaft stets volle Befriedigung gefunden, es würde aber auch die evangelische Kirche in ihrer Gesammtheit dabei nie zu Trauungsverweigerungen sich gedrungen gesehen haben. Es würden dann vielleicht im Lauf der Zeit einzelne Geistliche, befangen von jener strengeren theologischen Meinung, welche Ehebruch und

eigentliche bösliche Verlassung für die alleinigen nach göttlichem Recht anzuerkennenden Scheidungsgründe ansieht, Bedenken getragen haben, aus anderen Gründen Geschiedene bei der Wiederverheirathung einzusegnen. Deren Gewissen hätte man schonen können; die Kirchenbehörden würden aber bereit gewesen sein, entweder in solchen Fällen andere Geistliche zur Trauung zu ermächtigen, oder dafür im Allgemeinen eine unbedenkliche Trauungsform vorzuschreiben; zwischen Kirche und Staat wäre es aus diesem Anlasse zu einem andauernden Kampfe sicherlich nicht gekommen.

Wer etwa geneigt sein möchte, unsere so eben dargelegte Auffassung für zu lax anzusehen, den bitten wir damit folgende Aeußerung Stahl's zu vergleichen, von dem wohl Niemand zu große Nachgiebigkeit gegen liberale Zeitmeinungen erwarten wird. Er sagt im zweiten Bande seiner Philosophie des Rechts (dritte Aufl. 1854) S. 458 flg.: „Ist es die wahre Gestalt der Ehe, und daher das Ziel der civilisirten, namentlich christlichen Völker, daß auch in der Rechtsordnung die Ehe nur um Ehebruchs willen geschieden werde, so rechtfertigt doch der bestehende Sittenzustand, der solche Strenge nicht erträgt, analoge Ausdehnungen dieses Scheidungsgrundes, nämlich auf andere tiefgreifende Verschuldung des andern Theils, namentlich wo sie das eheliche Band selbst betrifft. Dies ist der Stand der späteren protestantischen Konsistorialpraxis. Die ältere Praxis ließ keinen andern Scheidungsgrund zu, als den Ehebruch und die bösliche Verlassung. . . Das erweiterte sich aber seit der Thomasius-Strykischen Epoche, und J. H. Böhmer bezeugt deshalb außerdem noch Verweigerung der ehelichen Pflicht, absichtliche Unfruchtbarmachung, Lebensnachstellung und lebenslängliche Gefängnißstrafe oder Verbannung als hinlängliche Gründe. Derselbe Standpunkt herrscht in der Gesetzgebung Justinian's (Nov. 117). Er scheint uns auch der dem gegenwärtigen Zustande für die bürgerliche Gesetzgebung entsprechende zu sein.

Eine bestimmte Gränze läßt sich nach diesem Standpunkte nicht ziehen. Schwere Verschuldung bleibt aber immer die unüberschreitbare Vorbedingung. Ob auch die Kirche analoge Ausdehnung des biblischen Scheidungsgrundes und bei Scheidungen solcher Art die Wiederverheirathung zugeben könne, ist eine Frage, deren Entscheidung der positiven Theologie anheimfällt. Die hier gegebene Auffassung der Ehe und des Ehebruchs spricht dagegen, nicht minder die Autorität der Kirche selbst gerade in den Zeiten des tiefsten christlichen Ernstes. Eine Aufforderung, solche Erweiterung nicht zwar als eine Sanktion aber doch als ein Zugeständniß zu gewähren, hat die Kirche allerdings darin, die Trennung von bürgerlicher und kirchlicher Ehe nicht hervorzurufen, und sie könnte dabei die Heiligkeit des Gebotes vielleicht wahren durch eine Form der Eheschließung, welche den Gedanken beurkundet, daß solche Ehe nicht auf vollkommener Billigung, sondern nur auf Verstattung ruht, wie ihn die ältere protestantische Kirche bei jeder Wiederverheirathung des unschuldigen Theils, sogar da, wo wegen Ehebruchs geschieden war, ausdrückte." — —

Wir sind vollkommen überzeugt, man würde auch jetzt noch dadurch aller Noth ein Ende machen können, daß man sich entschlösse, jenes immer noch gemeinrechtlich im übrigen protestantischen Deutschland geltende Scheidungsrecht auch in Preußen wieder zu gesetzlicher Geltung zu bringen. Dies war die Absicht Savigny's bei dem Gesetzentwurf, der unter ihm als Gesetzgebungsminister im J. 1842 ausgearbeitet, und dann im Wesentlichen vom Staatsrath angenommen wurde, wie es namentlich sehr bestimmt aus seiner meisterhaften „Darstellung der in den Preußischen Gesetzen über die Ehescheidung unternommenen Reform" (zuerst in Druck erschienen 1844 und dann aufgenommen in seine vermischten Schriften Bd. 5 S. 222 f.) zu ersehen ist. Auch der im J. 1857 dem Landtage vorgelegte Gesetzentwurf verfolgte noch das gleiche Ziel. Aber leider zeigt sich jetzt weder die gegenwärtige Staatsregierung mehr geneigt,

fest in dieser Richtung zu beharren, noch würde sie dafür die Zustimmung des Hauses der Abgeordneten, wie es in diesem Augenblicke zusammengesetzt ist, erlangen können.

Gerade diese letztere Thatsache ist es, welche sich uns vor Allem aus den (im Verlag der K. Geheimen Oberhofbuchdruckerei zu Berlin 1859 erschienenen) Verhandlungen der beiden Häuser des Preußischen Landtags von 185⁸/₉, soweit sie die Beschäftigung des Hauses der Abgeordneten mit dem zunächst ihm vorgelegten Gesetzentwurf in Betreff des Eherechts darstellen, mit größter Bestimmtheit ergeben hat. Man kann nicht sagen, daß die Ansicht von der Ehe, welche die Hauptstimmführer der Mehrheit jenes Hauses kund gegeben haben, eine frivole ist; aber sie ist darum eine für Erleichterung der Ehescheidung so günstige, weil sie nur die einzelnen Ehen hochschätzt, welche vermöge der Gesinnung der Gatten der sittlichen Bestimmung der Ehe wenigstens in einem gewissen Maaße entsprechen, ohne daß sie vor der Ehe selbst, als einer göttlichen Stiftung, oder auch nur als einer dem natürlichen sittlichen Bewußtsein angehörigen Ordnung die gebührende Achtung hat. Nicht nur, daß diese Ansicht von der wahren Bedeutung des Wortes: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden" keine Ahnung besitzt; es liegt ihr auch der Gedanke ganz fern, daß dem ehelichen Verhältnisse im Allgemeinen, vermöge der sittlichen Idee, auf der es ruht, und vermöge seines Einflusses auf alle anderen Lebensverhältnisse eine Würde zukommt, um deren willen es in jeder einzelnen ehelichen Verbindung zu ehren ist, wie diese auch immer geschlossen sein und geführt werden mag. Nicht was die Ehe an sich ist, sondern nur was die in der Ehe lebenden Menschen daraus machen, hat vor dieser Ansicht Geltung. Daher betrachtet sie auch die Eheschließung als einen blosen Versuch, zu einer rechten Ehe miteinander zu gelangen, und sie will daher Scheidung der Ehe sobald ihr dieser Versuch darum als fehlgeschlagen erscheint, weil das Verhalten der Ehegatten gegeneinander ein der sittlichen Bedeutung der Ehe

widersprechendes geworden ist, oder weil ein äußerer Grund z. B. anhaltende Geisteskrankheit eines Ehetheils es voraussichtlich dauernd unmöglich macht, daß ihr beiderseitiges Verhältniß zu einander das einer solchen sittlichen Lebensgemeinschaft sei, wie es in der Ehe zwischen den Gatten bestehen soll. So wird geradezu in dem Kommissionsbericht (Verh. der Abgg. Bd. IV. S. 467) gesagt: „Wenn die Ehe nicht mehr ein sittliches Verhältniß ist und sein kann, wenn dies klar herausgestellt ist, dann ist ein erheblicher Grund zur Trennung vorhanden". Man war sich auch dabei der Konsequenzen wohl bewußt. Man sah ein, daß dann eigentlich die Paragraphen des Allg. LR., welche unter Umständen die Scheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung oder selbst wegen einseitiger, unüberwindlicher Abneigung gestatten, und welche jetzt aufgehoben werden sollen, ganz folgerichtig seien; denn „werde eine Ehescheidungsklage auf Grund dieser Paragraphen eingereicht, so gehe schon daraus hervor, daß keine sittliche Ehe mehr vorhanden sei." Man stellte dem nur entgegen, daß es doch gerathener sei, zur Scheidung „objektive Erkennbarkeit des Zerrüttetseins der Ehe" zu verlangen, was aber offenbar unschlüssig ist; denn die Thatsache der Klageanstellung macht ja wirklich dieses Zerrüttetsein objektiv erkennbar.

Besonders bezeichnend sind für jenen Standpunkt folgende Aeußerungen aus der Rede des Abg. von Fock, die sich lauten Beifalls zu erfreuen hatte (S. 795): „Wenn ich mich blos mit der Form beschäftigen wollte, in der das Landrecht in diesen Bestimmungen abgefaßt ist, so könnte ich von Anfang an zugeben, daß Manches hier und da zu verbessern wäre. Wenn ich aber nach dem Wesen der Sache frage, so glaube ich, müssen wir anerkennen, daß ein Grundsatz es ist, der durch alle jene Bestimmungen durchgeht: es ist der, daß während in der evangelischen Kirche nicht das Sakrament der Ehe als ein unbedingtes anerkannt wird, das Wesen der Ehe darin besteht, das in demselben beruhende innere Heiligthum durch die gemeinschaftliche Liebe und Hingabe beider Eheleute

zu verwirklichen, daß diese Verwirklichung das gemeinsame Recht und die gemeinsame Pflicht sei, daß das Landrecht die Idee lebendig erhält, daß da wo dieses innere sakramentale Wesen der Ehe fehle, ihre wahre Voraussetzung mangelt, und daß da eine Trennung der Ehe eintreten soll, wo anerkannt ist, daß einer der beiden Ehegatten aus dem inneren Seelenbunde herausgetreten ist. Das innere Sakrament (!) der Ehe festzuhalten, oder die Ehe innerlich gelöst zu erachten, wo dieses fehlt, dies ist die Idee, die durch das ganze Landrecht geht*)." — „Der eigentliche Deutsche, der Germanische Grundsatz der Ehe ist „„Reinheit der Ehe"" gewesen, und es heißt nach meiner Auffassung nicht, die Ehe rein halten, wenn man das Verbrechen, die Sünde in ihm beruhen läßt." Eben so sagte der Abg. D. von Römer (S. 797): „— ich wünsche auch ebenso wenig, daß in Preußen der Fall eintreten könne, daß Ehen mit Ketten der Sklaverei zusammengeschmiedet bleiben müssen, wenn sie keine wahren Ehen, in der sittlichen Bedeutung dieses edelsten Wortes, welches die Deutsche Sprache kennt, mehr sind."

Indem diese Betrachtungsweise jede Ehe als eine des ferneren Bestandes nicht mehr würdige preisgibt, sobald sie irgendwie eine solche Gestalt angenommen hat, daß keine sichere Aussicht darauf besteht, es werde darin der sittliche Zweck der

*) Der Abg. Matthis hat (Vrhh. 2, 680) sehr richtig bemerkt, daß die Auffassung des Landrechts vielmehr eine solche sei, welche auf die Individuen mehr sehe, als auf die Institution, und demgemäß die Ehe nur soweit geschützt wissen wolle, als durch sie die das Glück, d. h. das Wohlbehagen der in einer Ehe Lebenden gesichert werde. Ihr stellt er die in den oben von uns angeführten Aeußerungen dargelegte als die „ideale" gegenüber, wornach die Ehe um das sittliche Fundament des Staats zu sein, sittlich gehalten werden müsse, weshalb, wenn die sittliche Würde aus einer Ehe geschwunden sei, der Staat gut thue ihre Trennung zuzulassen. Er urtheilt davon, daß „auf diesem Wege nur die leichtsinnige Eheschließung und die leichtsinnige Ehetrennung gefördert werde."

Ehe hinreichende Verwirklichung finden, und immer schon aus diesem Grunde allein gesetzliche Gestattung der Scheidung fordert, gefährdet sie damit für die meisten Ehen die Erreichung des sittlichen Zweckes der Ehe. „Darin", sagt Savigny so treffend, „besteht das Wesen der rechtschaffenen Ehe, daß in jedem Ehegatten die anerkennende Achtung gegen die Person des Gatten und gegen das Beide vereinigende Band so überwiegend und vorherrschend sei, wie es zur sicheren Ausgleichung jeder untergeordneten, vorübergehenden Störung genügt." Diese Gesinnung bedarf aber bei den Meisten der Erweckung und Lebendigerhaltung durch das Bewußtsein, daß die Ehe unlösbar ist, wo nicht schwere einseitige Verschuldung, welche ihre völlige Zerrüttung bewirkt hat, die Obrigkeit zwingt, sie zum Schutze des unschuldigen Theils, der ihre Hülfe in Anspruch nimmt, rechtlich zu lösen. Nur wenn die Zerrüttung der einzelnen Ehe blos als mittelbarer Scheidungsgrund in Betracht kommt, insofern sie die Schwere der einseitigen Verschuldung erkennbar macht, wodurch sie verursacht wurde, gereicht ihre Berücksichtigung durch das Scheidungsgesetz und den Eherichter nicht zur Gefährdung, sondern eher zur Aufrechterhaltung derjenigen Achtung vor der Ehe, bei welcher allein die zur rechtschaffenen Eheführung nothwendige Gesinnung im Volke gedeihen und erstarken kann. Ist dagegen der zerrüttete Zustand der einzelnen Ehe an und für sich hinreichend, Befreiung von dem Drucke eines solchen augenblicklich lästigen Verhältnisses erlangen zu können, so wird dadurch nur die leichtsinnige Schließung der Ehen befördert, und es fällt ein wichtiger, vielleicht den meisten Ehegatten nothwendiger Antrieb hinweg, sich mit der erforderlichen Sorgsamkeit und Ausdauer vor innerlicher Zerrüttung ihres Verhältnisses zu einander zu hüten.

Es erscheint uns daher als ein trauriges Zeichen der Zeit, daß jene Auffassung in dem gegenwärtigen Preußischen Hause der Abgeordneten die vorherrschende und deshalb die Preußische Ehegesetzgebung für jetzt bestimmende ist. Vor

Allem aber entnehmen wir daraus, wie gesagt, daß nunmehr für Preußen bis auf Weiteres keine Aussicht auf eine solche Umgestaltung des Scheidungsrechts vorhanden ist, in Folge deren wir hoffen, — am wenigsten, in Folge deren wir wünschen könnten, daß die Trauungsverweigerungen von Seiten der Kirche aufhören würden.

Ganz entschieden wäre dies nicht der Fall, wenn das Gesetz zur Einführung gelangte, welches die preußische Staatsregierung dem vorigen und dem jetzt versammelt gewesenen Landtage (diesem in der aus den Berathungen und Beschlußfassungen des Abgeordnetenhauses vom vorigen Jahre hervorgegangenen Fassung) zur Annahme vorgeschlagen hat. Der Inhalt desselben (in dieser ebengedachten Fassung) ist nämlich in seinem auf Ehescheidung bezüglichen Theile kürzlich folgender:

1) sollen die bisher zugelassenen Ehescheidungsgründe gegenseitiger Einwilligung, heftigen und tief eingewurzelten Widerwillens, blos verdächtigen Umgangs gegen richterlichen Befehl, Versagung der ehelichen Pflicht, Unvermögens und körperlicher Gebrechen, welche erst während der Ehe entstanden sind, — aufgehoben werden;

2) sollen auch fernerhin unbedingt zur Ehescheidung führen Ehebruch, bösliche Verlassung, Nachstellungen nach dem Leben, Ergreifung eines schimpflichen Gewerbes, Veränderung der Religion, Raserei und Wahnsinn;

3) sollen relativ zur Ehescheidung führen: lebens- oder gesundheitsgefährliche Thätlichkeiten, grobe und widerrechtliche Kränkungen der Ehre oder persönlichen Freiheit, muthwillige und wiederholte Beschimpfungen und Thätlichkeiten, grobe Verbrechen gegen Dritte, wissentlich falsche Anschuldigung solcher Verbrechen, Gefahr für Leben, Ehre, Amt oder Gewerbe, Trunkenheit, Verschwendung oder unordentliche Wirthschaft, Unverträglichkeit und Zanksucht.

Wegen dieser Gründe soll nämlich nur dann auf Ehescheidung erkannt werden, wenn das Gericht aus dem ganzen Inbegriff der Verhandlungen und Beweise die Ueberzeugung gewonnen

hat, daß durch die Schuld des verklagten Theiles die Ehe in nicht minderem Grade, als wie durch Ehebruch zerrüttet worden ist, wobei nicht blos auf die in den einschlägigen Paragraphen bezeichneten einzelnen Verschuldungen des verklagten Theiles, sondern auf sein schuldbares Verhalten in der Ehe überhaupt Rücksicht genommen werden soll. —

Es ist nicht zu verkennen, daß in diesen gesetzlichen Bestimmungen eine wesentliche Verbesserung des Landrechts liegen würde. Es ist auch in der Fassung der Bedingung, unter welcher allein die s. g. relativen Ehescheidungsgründe zur Scheidung führen sollen, eine bedeutende (im Wesentlichen aus dem Savigny'schen Entwurf herübergenommene) Annäherung an das gemeine Recht enthalten. Aber wenn man bedenkt, daß noch immer solche Ehescheidungsgründe, wie Raserei und Wahnsinn unbedingt zur Ehescheidung führen sollen, daß ferner auch bei den sämmtlichen relativen Ehescheidungsgründen niemals ein Versuch gemacht werden soll, durch zeitweise Trennung der Gatten ihre Wiederaussöhnung zu bewirken und dadurch die Scheidung unnöthig zu machen, und endlich, daß fortwährend stets auch der schuldige Theil die vollste Freiheit haben soll, sofort eine neue Ehe zu schließen, so sieht man leicht, wie weit auch bei jenen Verbesserungen das Preußische Scheidungsrecht noch immer von dem gemeinen Rechte abweichen, und wie oft es auch in Zukunft die Kirche, wenn sie gewissenhaft zu Werke gehen will, zu Trauungsverweigerungen nöthigen würde.

Um so erklärlicher ist es, daß die Staatsregierung in ihrem Gesetzentwurf diesen Bestimmungen über die Ehescheidung andere (als Titel I des zu erlassenden Gesetzes) „von Eheschließungen" voranstellte, wodurch die rechtsgültige Eingehung von Ehen ohne kirchliche Trauung allgemein, auch für Glieder der öffentlichen Kirchengesellschaften ermöglicht werden sollte, während dieselbe bisher nur noch (durch Gesetz vom 30. März 1847) für die aus solchen Kirchengesellschaften förmlich ausgetretenen Glieder blos geduldeter Religionsgesellschaften gestattet

war. Zu diesem Ende trug der Entwurf folgende beide Paragraphen an seiner Spitze:

„(§. 1). Zur bürgerlichen Rechtsgültigkeit einer Ehe wird die priesterliche Trauung durch einen Geistlichen erfordert — §. 136 Th. II. Tit. 1 des Allg. LR. — welcher zur Führung eines mit öffentlichem Glauben versehenen Kirchenbuchs berechtigt ist.“

„(§. 2). Es kann jedoch die Ehe mit bürgerlicher Rechtsgültigkeit auch vor dem Richter geschlossen werden, wenn die priesterliche Trauung versagt worden ist, oder die Brautleute erklären, dieselbe nicht in Anspruch nehmen zu können.“

Die folgenden §§. enthalten die näheren Bestimmungen über das Verfahren bei dieser Eheschließung vor dem Richter, welcher übrigens nach einer Andeutung des §. 9, die sich im §. 12 des neuen Entwurfs in eine ausdrückliche gesetzliche Bestimmung verwandelt hat, die kirchliche Trauung jederzeit soll nachfolgen können. Die Motive des Gesetzentwurfs sagen zu jenen §§. 1 u. 2 wörtlich Folgendes: „Nach §. 136 Theil II Tit. 1. des Allgem. Landrechts wird eine vollgültige Ehe durch die priesterliche Trauung vollzogen. Diese Bestimmung, nach welcher eine rechtsgültige Ehe nur durch die kirchliche Trauung entsteht, reicht, — zumal seit der der Kirche verbürgten Selbstständigkeit — nicht mehr aus, läßt vielmehr in allen denjenigen Fällen eine Lücke im bürgerlichen Gesetze, wo dieses zwar die Ehe gestattet, die Kirche aber ihre Mitwirkung zur Schließung derselben versagt. Ein Zwang Seitens des Staates zur Herbeiführung jener Mitwirkung würde mit dem Wesen der kirchlichen Trauung nicht minder unvereinbar sein, als er mit der Freiheit der Kirche unvereinbar sein würde. Es ergiebt sich somit als nothwendig, daß diese Lücke in der bürgerlichen Gesetzgebung ausgefüllt und dadurch die Möglichkeit geboten werde, daß überall, wo das bürgerliche Gesetz die Ehe als zulässig gestattet, diese auch bürgerlich rechtsgültig eingegangen werden könne. Es bieten sich hiezu verschiedene Wege dar. Die Gesetzgebung kann nach dem Vorgange des französischen Rechts die bürgerliche Eheschließung als die eine vollgültige Ehe allein begründende gesetzliche Form

erklären, das heißt: die bürgerliche Eheschließung obligatorisch machen. — Die Staatsregierung hat jedoch von der Einschlagung dieses Weges absehen zu müssen geglaubt, weil die Einführung der Civilehe, als obligatorische Form jeder Eheschließung, nicht nur über das Bedürfniß hinausgehen, sondern auch der Sitte und den Anschauungen der Bevölkerung in den östlichen Provinzen durchaus zuwiderlaufen würde. Denn eine geheiligte Uebung hat der kirchlichen Trauung, als Form der Eheschließung in Preußen, eine so feste Stätte in der Sitte und in dem Herzen der Nation gegeben, daß eine Gesetzgebung, welche die Civilehe als die allgemein nothwendige Form der Eheschließung einführen wollte, damit eine der Mehrheit der Bevölkerung widerstrebende Institution schaffen würde. Der vorliegende Gesetzentwurf hat daher von dem Vorschlage der Einführung der allgemeinen Civilehe nicht nur abgesehen, sondern indem er in seinem §. 1 die kirchliche Trauung in Gemäßheit des §. 136 Th. II. T. 1 als die bestehen bleibende Form der Eheschließung hinstellt, dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß die Staatsregierung von der Auffassung ausgehe: es werde die kirchliche Trauung auch nach dem Erlasse dieses Gesetzes nach wie vor die regelmäßige Form der Eheschließung in Preußen sein und bleiben. Wenn der §. 2, nach dem Beispiele der Englischen Gesetzgebung die bürgerliche Form der Eheschließung als eine neben der kirchlichen Trauung mögliche Form der Eheschließung zuläßt, so geschieht dies, damit das bürgerliche Gesetz, wo es die Ehe gestattet, zur Geltung kommen könne, und nicht ein illusorisches bleibe, wie es dies beispielsweise jetzt in allen den Fällen ist, wo geschiedenen Personen, welche eine nach dem bürgerlichen Gesetze zulässige zweite Ehe eingehen wollen, die kirchliche Trauung versagt wird. Der §. 2 verschafft, indem er bestimmt, daß, wo die kirchliche Trauung versagt wird, die Ehe mit bürgerlicher Rechtsgültigkeit vor dem Richter solle geschlossen werden können, dergleichen Personen die Möglichkeit der Eheschließung, und somit dem bürgerlichen Gesetze Geltung. — Dieses würde jedoch dem wirk-

lichen Bedürfnisse nicht in vollem Umfange abhelfen, wenn es die Zulässigkeit der bürgerlichen Eheschließung nur auf die Fälle beschränkte, in denen die Kirche die Trauung versagt, d. h. wenn es nur die Civil-Noth-Ehe einführen wollte. Denn es muß auch für diejenigen Fälle vom bürgerlichen Gesetze Vorkehrung getroffen werden, in welchen solche Personen eine gesetzlich erlaubte Ehe eingehen wollen, die aus Gründen, welche auf dem Gebiete ihres eigenen Gewissens liegen, und die sich deshalb einer Cognition durch Andere entziehen, entweder die Organe der Kirche um Gewährung der Trauung nicht in Anspruch nehmen können, oder der von der Kirche in Anspruch genommenen Trauung nicht theilhaftig werden. Die Verweisung solcher Personen auf den ihnen allerdings freistehenden Austritt aus der Kirche kann als ein richtiges Mittel dieser Art des Konfliktes zwischen dem bürgerlichen Gesetze und der Uebung der Kirche nicht anerkannt werden, weil es nicht gerathen erscheint, Personen, die selbst ihre Angehörigkeit zur Kirche nicht aufgeben wollen, aus derselben zu verstoßen; vielmehr muß es als eine berechtigte Anforderung an die Gesetzgebung anerkannt werden, daß sie eine Lösung schaffe, welche die Rechte des Staates, wie die Interessen der Kirche gleich schont, indem sie dem bürgerlichen Rechte zu seiner Geltung verhilft, die Kirche aber in ihrer Uebung auf jenem Gebiete frei walten läßt, und ihr damit diejenige Unabhängigkeit gewährt, welche sie ihrem Wesen nach, und nach der ausdrücklichen Bestimmung der Verfassungs-Urkunde beanspruchen darf. Diese schonende Lösung gibt der §. 2 in seiner Schlußbestimmung, indem diese, die Mitte zwischen der nicht ausreichenden „Noth-Ehe" und der über das Bedürfniß hinausgehenden „obligatorischen Civil-Ehe" inne haltend, die Form der bürgerl. Eheschließung auch da nachläßt, wo die kirchliche Trauung nicht ermöglicht werden kann, weil die Nupturienten sie aus Gründen, die in ihnen und in ihrem Gewissen liegen, nicht in Anspruch nehmen zu können erklären. Daß auch bei so geschlossenen Ehen, obgleich dieselben vor dem Gesetze als durchaus makelfrei gelten

müssen, die Form der kirchlichen Trauung demnächst doch noch muß nachgeholt werden können, wenn die Ehegatten dies wünschen, und die Kirche sich dazu herbeilassen will, liegt in der Natur der Sache, und hat in §. 9 eine ausdrückliche Anerkennung gefunden."

Zur Ergänzung und Verdeutlichung dieser Motivirung glauben wir aber auch noch einige Stellen aus der Rede hervorheben zu sollen, welche der Minister der geistlichen und der Unterrichtsangelegenheiten bei der Einbringung des Gesetzentwurfes im Hause der Abgeordneten hielt (Vrhh. Bd. 1 S. 170 ff.) „Wenn jegliches dieser beiden Lebensgebiete, Staat und Kirche, in seiner Weise und nach seiner Art gedeihen, sich kräftigen und entwickeln soll, so bleibt kein anderer Ausweg, als eine Unterscheidung, nicht Trennung derselben. Denn es ist unmöglich, das Leben eines und desselben Volks, das sich in ihnen bewegt, auseinanderzureißen. Die bürgerliche Ehegesetzgebung ist durch Aufstellung eines eigenthümlichen Scheidungsrechts und Einführung der bürgerlichen Eheschließung in sich zum Abschluß zu bringen, während die Kirche auf dem ihr durch ihre christlich-ethischen Principien gebotenen Wege wandelt. Deshalb empfehlen wir in dem vorgelegten Gesetzentwurfe die bürgerliche Eheschließung. Aber freilich mit der Reform des Ehescheidungsrechts, und darauf legt die Staatsregierung ein großes Gewicht. Denn es ist nicht die Meinung, hiermit ein laxeres, ernsteren sittlichen Grundsätzen nicht entsprechendes bürgerliches Recht einzuführen. Bereits ist die Sitte unserer Nation zu einem größeren Ernste vorgeschritten, und die Gesetzgebung darf hinter der Ueberzeugung des Volks nicht zurückbleiben. Deshalb sind (sehr mäßige) Beschränkungen des Ehescheidungsrechts des Preußischen Landrechts vorgeschlageu. Auch ist die Civilehe nicht vorgeschlagen aus Gleichgültigkeit gegen die Kirche. Allerdings von manchen Seiten scheint die bürgerliche Ehe aus diesen Motiven empfohlen zu werden. Es gewinnt den Anschein, als wollten Manche am liebsten gar keine Kirche. Das ist nicht die Stellung der Staatsregierung, und ich darf sagen, das ist

nicht die Ansicht unserer Nation, das ist nicht die Ansicht dieses Hauses." — — „Es ist aber noch ein zweites Bedürfniß hervorgetreten, das Bedürfniß bei jenen kleineren Religionsgesellschaften, die keine geordneten Kirchensysteme haben, und eben deshalb noch keine Organe aufweisen können, denen die Civilstandsregister anvertraut werden könnten. Es ist das Bedürfniß der Dissidenten. Diesen war schon durch die Verordnung vom J. 1847 die Civilehe möglich gemacht, aber nur unter der Bedingung ihres förmlichen Austritts aus der Landeskirche. Viele derselben haben Bedenken getragen, diesen Austritt zu erklären, und es ist dadurch in ihre Familienverhältnisse die allergrößte Verwirrung gekommen, die kaum anders, als durch ein Gesetz rückwärts geordnet werden kann. Für die Zukunft ist die einfachste Lösung der Schwierigkeit, daß de bürgerliche Schließung der Ehe denjenigen gestattet wird, die sich in ihrem Gewissen gebunden fühlen, den Austritt nicht zu erklären, und dennoch die priesterliche Trauung derjenigen Kirchengemeinschaft, welcher sie angehören, nicht nachsuchen können." Nach einer kurzen Begründung des Absehens von der obligatorischen Civil-Ehe, auf welche „die logische Konsequenz, die Konsequenz des Gedankens und der Sache" führe, fuhr dann der Minister so fort: „Der zweite Weg wäre die s. g. Nothehe, d. h. die bürgerliche Eheschließung auf diejenigen Fälle zu beschränken, wo ein dringendes Bedürfniß praktisch hervorgetreten ist. Es würden dies die zwei Fälle sein: die verweigerte Trauung und dann die Fälle der Dissidenten. Ein solches Gesetz existirt in Würtemberg. Die Staatsregierung hat geglaubt, diesen Weg nicht betreten zu bedürfen, und zwar deshalb, weil im Falle der Trauungsweigerung, wenn diese als Bedingung gefordert wird, der Konflikt zwischen Staat und Kirche in jedem einzelnen Falle von Neuem konstatirt wird, und zweitens, weil gewissermaßen durch die Verurtheilung dieser Eheschließung von Seiten der Kirche diesem Verhältnisse ein Makel aufgedrückt wird, den der Staat nach seiner Würde nicht gutheißen kann. In Bezug auf die Dissidenten aber würde es immer zu einem Austritt nöthi-

gen. Es schien daher angemessener, es dem Gewissen des Einzelnen zu überlassen, ob er die Trauung nachsuchen könne oder nicht, also auf die einfache Erklärung hin, daß er es nicht könne, ohne die Motive näher zu untersuchen, die bürgerliche Eheschließung eintreten zu lassen — wodurch die Regierung dem Art. 12 der Verf.-Urk. Rechnung zu tragen glaubt. Sie hat sich also für die fakultative Civilehe entschlossen und ist dabei dem Beispiel eines anderen freien Landes, England gefolgt."

Man sieht hieraus, es ist der Preußischen Regierung an zwei Dingen zugleich gelegen, die schwer vereinbar mit einander sind: einmal an Schonung des der kirchlichen Eheschließung anhänglichen, der bürgerlichen abgeneigten Volksgefühls: darum scheut sie sich vor der obligatorischen Civilehe; und dann an Bewahrung der Ehen, welche bürgerlich geschlossen werden müssen, vor Mißachtung: darum scheut sie sich vor Einführung der Noth-Civilehe und zieht ihre Einführung der fakultativen Civilehe vor; es soll denjenigen, welche sich nicht trauen lassen können, wenigstens der Schein gewahrt werden, als ob sie sich nur nicht trauen lassen wollten, — wobei es denn, nebenbei bemerkt, freilich sehr fraglich ist, ob dem für die kirchliche Trauung mit vollem Recht eingenommenen Volk die wirkliche oder scheinbare Verschmähung derselben größere Achtung abnöthigen wird, als die offenkundige Nothwendigkeit, die Ehe bürgerlich zu schließen, statt kirchlich.

Der Kommission des Hauses der Abgeordneten war es, in ihrer Mehrheit nämlich, mehr um die zweite Rücksicht zu thun, als um die erste. Der Kommissionsbericht spricht sich daher (Bd. 4. S. 452) noch stärker und mit vermehrten Gründen gegen die Nothehe aus: „sie wäre für die Betheiligten verletzend, weil sie die Kirche zu Maßregeln gegen dieselben provociren würde; sie wäre auch für den Staat verletzend, weil er sich dadurch der Kirche unterordnen würde, indem er mit seiner Gesetzgebung nur für die Fälle zu Hülfe käme, für welche die Kirche der Befolgung seiner Gesetze Widerstand entgegensetzte." Folgerichtig zeigt er sich der obligatorischen Civilehe viel

günstiger, als die Staatsregierung; er ist geneigt (S. 454) einzuräumen, daß die der Civilehe widerstrebende Volksanschauung nur auf „Vorurtheilen" beruhe, und findet es für nöthig, die Rücksichtnahme auf dieselbe damit zu vertheidigen, daß das Gesetz „eben für die große Masse im Volke, nicht blos für die Gebildeten gegeben werde"; er macht endlich als Hauptgrund gegen die obligatorische Civilehe die dem Lande dadurch erwachsende „nicht hoch genug anzuschlagende" Last geltend, daß die Führung der Civilstandsregister den Geistlichen abgenommen und in andere Hände gelegt werden müßte. So muß er sich denn natürlich desto entschiedener für die fakultative Civilehe erklären, an der er eben das noch besonders zu rühmen weiß, daß sie „erforderlichen Falls den Uebergang zur obligatorischen Civilehe bilden könne." Es kam aber der Kommission — ebenfalls ganz folgerichtig — nun auch darauf an, durch veränderte Fassung des Gesetzes den Charakter der fakultativen Civilehe noch entschiedener hervortreten zu lassen.

Sie beantragte nämlich folgende, nachher auch vom Hause selbst und schließlich ebenso von der Regierung angenommene Fassung der beiden ersten §§. des Gesetzes: §. 1. Die Trauung durch den Geistlichen einer der Kirchengemeinschaften, die zur Führung eines mit öffentlichem Glauben versehenen Kirchenbuches berechtigt sind, begründet die bürgerliche Rechtsgültigkeit einer Ehe. §. 2. Außerdem kann die bürgerliche Rechtsgültigkeit einer Ehe nur durch eine Erklärung vor dem Richter begründet werden, nach näherer Bestimmung des folgenden Abschnittes.

Die von der Regierung gewählte Fassung war ihr anstößig, weil darnach doch noch die Trauung als Regel gefordert, die bürgerliche Schließung nur als Ausnahme gestattet, und dabei zur Bedingung gemacht war, daß die Trauung versagt worden sei, oder daß die Brautleute erklären, sie nicht in Anspruch nehmen zu können. Dadurch erscheine die Civilehe doch in der That als das, was sie nicht sein solle, als Civil-Noth-Ehe; auch „müsse darin eine Beeinträchtigung der Gewissensfreiheit

gefunden werden, wenn der Einzelne genöthigt werde, um eine von dem bürgerlichen Gesetz gebilligte Form der Eheschließung gebrauchen zu dürfen, eine Erklärung über das Resultat abzugeben, zu welchem er bei einer, wenn auch nur inneren Prüfung über sein Verhältniß zur Kirche gelangt sei."

Es half nichts, daß von Seiten der Regierung ihre Fassung mit der Bemerkung vertheidigt wurde, „das in Rede stehende Gesetz berühre einen für die Anschauung des Volkes und die Sitte im höchsten Grad wichtigen Gegenstand; es sei ja auch bei den Berathungen der Kommission vielfach zur Sprache gebracht, einmal, daß diese Anschauung im Allgemeinen und Ganzen gegen die Einführung der Civilehe gerichtet sei, und zweitens, daß allseitig gewünscht werde, der Sitte keinen Eintrag zu thun, die die Weihe der Kirche beim Eingehen der ehelichen Verbindung für etwas zwar nicht rechtlich, aber doch sittlich Bedeutungsvolles erachte. Darum lege die Regierung Gewicht darauf, daß das Gesetz auch in seiner Fassung die historische Veranlassung zu seinem Entstehen nicht ignorire und ebenso die wenn auch nicht rechtliche, so doch ethische Bedeutung der kirchlichen Trauung nicht verläugne." — Man sieht, daß diese Fassungsänderung, welcher sich nun doch auch die Regierung gefügt hat, gar nicht unwichtig ist. Es ist daher erklärlich, zugleich aber auch sehr bezeichnend für die Standpunkte der Regierung und der Kommissionsmehrheit (die vollständig die Majorität der Kammer selbst repräsentirte), daß es nicht an wiederholten Versuchen von Seiten der Regierung fehlte, den ihrer Fassung jener Paragraphen zu Grund liegenden Gedanken in anderer Weise im Gesetze noch Ausdruck zu verschaffen, ohne aber dieses erreichen zu können.

Zuerst nämlich erklärte sich der Kultusminister nachdrücklich für einen Antrag, der die Einschiebung eines Paragraphen bezweckte, dahin lautend: „Es bleibt dem Gewissen der Brautleute überlassen, ob sie die priesterliche Trauung in Anspruch nehmen wollen, oder glauben, die Ehe durch Erklärung vor dem Richter schließen zu können."

Es wurde dieser Antrag aber mit 12 gegen 8 Stimmen abgelehnt, weil die Bestimmung einen Schatten auf die Civilehe werfen, die Anschauung von der Gleichberechtigung beider Arten von Eheschließung stören, in Beziehung auf die Dissidenten und Juden nicht passend sein, und den Ausspruch enthalten würde, daß derjenige gewissenlos handeln würde, der nicht auch die kirchliche Trauung in Anspruch nehme. Auch nach einigen Entgegnungen hierauf blieb man doch dabei, es würde jedenfalls leicht zu entnehmen sein, daß der Gesetzgeber an das Gewissen appellire, um die eine Form der Eheschließung — die Trauung zu empfehlen, damit aber würde er sich erlauben, einen Druck auf einem Gebiete auszuüben, auf dem er nach seiner eigenen Erklärung volle Freiheit wahren müßte.

Sodann wünschte die Regierung wenigstens die Aufnahme eines Satzes in den Eingang des Gesetzes, etwa folgender Fassung: „Wir &c. verordnen &c. um den zwischen dem bürgerlichen Eheschließungsrechte und der Uebung in der Kirche hervorgetretenen Zwiespalt so zu lösen, daß die Selbstständigkeit der Kirche ebenso gewahrt wird, wie die Gewissensfreiheit für diejenigen, welche eine nach dem bürgerlichen Gesetz zulässige Ehe ohne die kirchliche Trauung einzugehen sich gedrungen fühlen, so wie zur Verbesserung des Ehescheidungsrechts &c." Aber auch dieser Vorschlag wurde, im Wesentlichen aus den gleichen Gründen, aber mit noch größerer Mehrheit, verworfen. — Ganz gleiches Schicksal hatten ähnliche Amendements, welche nachher im Hause der Abgeordneten selbst zu den treffenden Gesetzesparagraphen gestellt wurden. Es sind diese schließlich in der von der Kommission ihnen gegebenen Fassung mit 199 gegen 110 Stimmen angenommen worden.

So viel wenigstens glaubten wir aus den Verhandlungen berichtend mittheilen zu sollen, ehe wir unsere Ansicht von diesem Versuch überhaupt, — durch Einführung bürgerlicher Eheschließung die Ehefrage zu lösen —, also von dem Punkte, der augenblicklich die lebhafteste Bewegung erregt, unsern Lesern darlegten.

Ein gewisser seichter Liberalismus wähnt, durch Einführung der Civilehe würde ein großer Fortschritt in Ordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche vollbracht. In Wahrheit aber wäre sie — abgesehen davon, daß sie etwa für gewisse Ausnahmsfälle als ein dürftiger Nothbehelf gelten mag —, wäre sie also namentlich als Regel ein entschiedener Rückschritt; ein Rückfall in Zustände, deren Ueberwindung zu den schönsten Triumphen der Reformation gehört. Die Barbarei des Mittelalters, von der manche Liberalen ein so großes Geschrei machen, bestund, soweit man wirklich davon reden kann, hauptsächlich darin, daß Staat und Kirche beständig im Kampf miteinander lagen. Der deutschen Reformation gelang es, sie miteinander zu versöhnen, und eine wahrhaft organische Verbindung beider miteinander herzustellen, die eben darin einen höchst bedeutsamen Ausdruck fand, daß sie von nun an in Behandlung der Ehe einträchtig zusammenwirkend Hand in Hand giengen. Und was dieser ihrer Eintracht in Beziehung auf die Ehe, die gemeinschaftliche Grundlage des staatlichen und kirchlichen Lebens recht eigentlich das Siegel aufdrückte, das war gerade dieser von selbst sich bildende Rechtssatz, daß die bürgerliche Rechtsgültigkeit der Ehe von der kirchlichen Einsegung derselben abhängig sei. Es kann fürwahr nichts einfacher und natürlicher sein, als daß in einem christlichen Volke jede Ehe dadurch geschlossen wird, daß die Brautleute bei dem Eintritt in diesen, wie sie wissen, von Gott gestifteten Stand, welchem Gott besonderen Segen verheißen hat, und in welchem vornehmlich der Christenstand bewährt werden soll, wie ihm darin ja auch besondere ernste Prüfungen bevorstehen, die Fürbitte der Gemeinde suchen, von einem Diener der Kirche, der als solcher ein Bote des Herrn ist, sich die auf die Ehe bezüglichen göttlichen Worte der Verheißung, Ermahnung und Tröstung vorhalten, und indem er sie im Namen der Kirche und des Herrn der Kirche segnet, sich von ihm an Gottes Statt, ja vielmehr von Gott selbst durch ihn zusammenfügen lassen, um dadurch äußerlich dessen gewiß werden zu können, daß ihre Ehe im Himmel geschlossen ist.

Auf diesem Wege erhält dann zugleich auch der Staat die Bürgschaft dafür, daß es der Ehe nicht an der sittlichen Grundlage fehle, mit welcher allein sie auch für ihn von wahrem Werth sein kann, soweit eine solche Bürgschaft überhaupt möglich ist, in der einfachsten und angemessensten Weise. Endlich läßt sich auch billig erwarten, daß die christliche Obrigkeit eines christlichen Volkes, und daß die Kirche, welche nichts als die Heilsanstalt für dieses Volk sein will, in den Bedingungen, unter welchen sie bereit sind, jene, eine Verbindung als Ehe rechtlich gelten zu lassen, diese, ihren Segen zu derselben zu spenden, völlig übereinstimmen. So scheint es, als wenn stets im christlichen Staate jener Rechtssatz hätte gelten müssen, daß die Rechtsbeständigkeit der Ehe durch die Eingehung derselben mittelst kirchlicher Trauung bedingt sei. Was es im Mittelalter verhinderte, war der Umstand, daß die Kirche die Bestimmung über die Bedingungen der Gültigkeit der Ehe ausschließlich für sich in Anspruch nahm, dabei aber, beherrscht von der scholastischen Lehre über die sakramentale Bedeutung der Ehe, es nicht wagen zu dürfen glaubte, den heimlich, ohne priesterliche Trauung geschlossenen Ehen jene sakramentale Bedeutung abzusprechen. Die Thatsache der ehelichen Vereinigung Getaufter — ohne Uebertretung eines sonstigen Kirchengebots — sollte das Sakrament der Ehe erzeugen, und dadurch die Geltung der Verbindung als Ehe nothwendig machen. Indem die Reformation die Kirche von jener irrigen Lehre frei machte, und lehrte, nur eine ehrbar und öffentlich eingegangene Verbindung verdiene als Ehe anerkannt zu werden, kam von selbst jener so natürliche Rechtssatz zum Durchbruch.

Seitdem lassen sich nur zwei Gründe denken, die es nothwendig oder doch wünschenswerth machen können, von seiner ausnahmslosen Aufrechterhaltung für die christliche Bevölkerung —, denn für die nichtchristliche kann er natürlich überhaupt nicht gelten —, wieder abzugehen. Der eine besteht darin, daß ein Theil der christlichen Bevölkerung sich von der Kirche abwendet, und Religionsgesellschaften bildet, die der Staat nicht als Kir-

chengesellschaften anerkennen kann, oder will. Der andere besteht darin, daß die Kirche ihre Erfordernisse für die Ertheilbarkeit der Trauung in einer dem Volk unerträglichen Weise überspannt. Unter diesen beiden Voraussetzungen ist es Recht und Pflicht der Staatsobrigkeit, eine bürgerliche Form der Eheschließung einzuführen; aber eben auch nur für die davon betroffenen Fälle wird sie dieselbe dann einführen, wenn sie dabei nämlich wirklich, wie es von Seiten der preußischen Staatsregierung in den vorliegenden Verhandlungen wiederholt versichert wurde, nur Unterscheidung nicht Trennung des Staats von der Kirche beabsichtigt. Wir halten es jedenfalls für einen entschiedenen Fehler, daß jene Staatsregierung, um den bezeichneten beiden Bedürfnissen zu genügen, die fakultative Civilehe einführen will, und finden es, wenn wir auch das zweite Bedürfniß für Einführung der Civilehe als Noth-Civilehe unter den gegenwärtigen Umständen in Preußen als in gewisser Weise wirklich bestehend anerkennen müssen, doch für sehr zweifelhaft, ob dadurch die gewünschte und erwartete Ausgleichung sich erreichen läßt.

Bleiben wir zunächst nur noch bei Einführung der fakultativen Civilehe der s. g. Dissidenten stehen. Vor Allem müssen wir hier zur Verdeutlichung, warum in dieser Beziehung das angeführte Gesetz vom 30. März 1847 nicht für genügend gehalten wird, Folgendes bemerken: Nach der dem Patent vom gleichen Datum, die Bildung neuer Religionsgesellschaften betr. angehängten „Zusammenstellung der in dem Allg. LR. enthaltenen Bestimmungen über Glaubens- und Religionsfreiheit“ Art. 2 bilden die Mitglieder obrigkeitlich genehmigter Religionsvereine, auch wenn sie die Aussonderung von den im Staate aufgenommenen Kirchengesellschaften bezwecken, dennoch keine rechtlich bestehende, besondere Religionspartei, sondern fürerst nur eine blose Privatgesellschaft, und werden in rechtlicher Beziehung — nach wie vor — als Angehörige derjenigen Religionspartei angesehen, zu der sie bis dahin gehört haben, in soweit nicht besondere Gesetze Ausnahmen davon begründen. Dieses wird fortwährend angewendet auf s. g. Dissidenten, d. h. Freige-

meindler, Christkatholiken, Irvingianer, Baptisten, welche entweder jetzt nach dem Vereinsgesetz vom 11. März 1850 ohne obrigkeitliche Genehmigung zu Privatreligionsgesellschaften sich vereinigt, also noch keine Concession als geduldete Kirchengesellschaften erlangt haben, oder die auch überhaupt noch gar keine Vereine gebildet haben. Sie werden in rechtlicher Beziehung als Angehörige derjenigen Religionspartei angesehen, aus der sie noch nicht förmlich ausgetreten und zu einer der neuen „geduldeten Religionsgesellschaften" übergetreten sind. Nur auf die letzteren ist das Gesetz vom 30. März 1847, betr. die Geburten, Heirathen und Sterbefälle, deren Beglaubigung durch die Ortsgerichte erfolgen muß, anwendbar. Jene könnten bis jetzt vollgültige Ehen nur mittelst kirchlicher Trauung schließen, die ihnen aber entweder versagt wird, oder die sie selbst nachzusuchen gar nicht geneigt sind, weil sie mit den Geistlichen der im Staate aufgenommenen Kirchengesellschaften nichts zu schaffen haben wollen. Von ihnen ist gemeint, was der Kultusminister in den Verhandlungen einmal (S. 711) so ausdrückte: „Ein Dritter, der, wenigstens seiner Ueberzeugung, seiner Gesinnung nach, der Kirche nicht mehr angehört, oder wenigstens von ihr nicht anerkannt wird, auch der sagt: den kirchlichen Segen kann ich nicht nachsuchen, ich will und muß aber, und ich kann und darf, ich bin dazu berechtigt, in die Ehe zu treten, und ich bediene mich dazu des rechtlichen Mittels, das mir der Staat bietet. So der Irvingianer, der Christkatholik." Aber auch die Nothwendigkeit einer solchen Erklärung erachtete, wie oben bemerkt, die Kommission des Abgeordneten-Hauses und dieses selbst für eine unleidliche Gewissensbeschwerung; es müsse solchen mit ihrer Kirche zerfallenen Gliedern, die aber doch nicht einer geduldeten Religionsgesellschaft sich anschließen wollten, dadurch geholfen worden, daß es einfach Jedermann freigestellt werde, die Ehe durch kirchliche Trauung oder vor dem Richter zu schließen.

Das erscheint uns nun wirklich als eine in Karrikatur übergehende Schwärmerei für Gewissensfreiheit. Dieser ist vollkommen genügt, wenn Allen, die irgend welchen von dem Kir-

chenglauben abweichenden, aber nicht sonst schlechthin verwerflichen Religionsmeinungen zugethan sind, darauf gegründeten Religionsgesellschaften sich anschließen oder solche neu bilden dürfen, und dann nach dem Gesetz vom 30. Mai 1847 ihre Ehen vor dem Richter schließen können. Aus einer Kirche auszutreten, mit der man innerlich gänzlich zerfallen ist, kann nicht wider das Gewissen sein. Wer aber weder mit einer Kirche, noch mit einer sonstigen, in dem Staate, dem er angehört, geduldeten Religionsgesellschaft sich vertragen kann, sollte auch keine Familie gründen, wenigstens nicht in diesem Staate, und jedenfalls ist es von Seiten des Staates eine Verkehrtheit, solchen Leuten zur Gründung einer Familie in seinem Bereich durch eine besondere entgegenkommende Maßregel Vorschub zu leisten. Höchstens aber könnte diese doch vernünftiger Weise darin bestehen, daß ihnen in Folge ausdrücklicher Erklärung, keiner Religionsgesellschaft sich anschließen zu können, die bürgerliche Eheschließung gestattet würde.

Wir wenden uns nun dem andern Grunde für Einführung der Civilehe zu: der etwaigen zu großen Strenge der Kirche in Verweigerung der Trauung. Aus dieser Rücksicht würden wir sie vor Allem dann angemessen finden, wenn etwa für gewisse Fälle von gemischten Ehen die beiderseitigen Kirchen die Einsegnung verweigern würden. Im paritätischen Staate ist die Zulassung gemischter Ehen eine Nothwendigkeit. Wo hier die beiderseitigen Kirchen die Trauung versagten, würde der Staat durch Gestattung bürgerlicher Eheschließung zu Hülfe kommen müssen, und wir wären der Meinung, daß sich da auch unter Umständen Einzelne mit gutem Gewissen dieses Auskunftmittels bedienen könnten.

Wenn ferner eine Landeskirche allen wegen eines andern Grundes, als wegen Ehebruchs oder eigentlicher böslicher Verlassung Geschiedenen bei der Wiederverehelichung die Trauung versagt, so würden wir ebenfalls die Einführung bürgerlicher Eheschließung für diejenigen gerechtfertigt halten, welche aus anderen Gründen eines wahrhaft evangelischen Scheidungsrechts

geschieden und nach diesem Rechte zu neuer Eheschließung berechtigt sind. Auch solche würden dann nach unserer Ueberzeugung mit gutem Gewissen ihre Ehen ohne kirchliche Einsegnung schließen können, und es würde auch auf solchen Noth-Civilehen keine Schmach lasten. Das Urtheil des Volks — im guten Sinn des Worts — würde hier für die Eheschließenden und gegen eine solche übertriebene kirchliche Strenge sich aussprechen. Auch da also bestünde kein Bedürfniß zur Einführung der fakultativen Civilehe.

Dieser Fall ist aber in Preußen nicht gegeben. Wir wünschen und möchten es daher auch hoffen, daß der dortige evangelische Oberkirchenrath von seiner allzugroßen Milde in Beziehung auf Trauungsweigerungen zurückkomme. Davor aber hat man sich schwerlich zu fürchten, daß die Preußische evangelische Landeskirche — nicht blos einzelne Geistliche derselben — jemals zu jenem Rigorismus übergehen werde. Es wäre daher, wie wir schon oben ausführten, die vollständige Ausgleichung durch eine dem gemeinen Recht entsprechende Aenderung der bürgerlichen Scheidungsgesetzgebung zu erreichen. Das ist aber — für jetzt wenigstens — wie wir ebenfalls schon bemerkten, von Seiten des Staates nicht möglich. Und so stellt sich nun in dieser Beziehung die Frage für uns so: ist es zu billigen, daß für die Fälle, in welchen die Kirche mit Recht Geschiedenen die Trauung verweigert, erstens die bürgerliche Eheschließung überhaupt gestattet, und zweitens, daß sie um ihrer willen in der Form ganz freier Wahl zwischen kirchlicher und bürgerlicher Eheschließung erlaubt wird?

Zur Würdigung der ersten Frage darf nicht unbemerkt gelassen werden, daß nach einer Angabe des Justizministers (Vrhh. S. 707) im J. 1858 gegen 2000 Fälle von Verweigerung der kirchlichen Trauung vorkamen, wovon etwa 1000 durch schließliche Gewährung der anderweiten Einsegnung erledigt wurden, gegen 1000 Fälle aber unerledigt blieben. „Es läßt sich ermessen", bemerkte derselbe dazu, „welche Folgen daraus auch auf dem sittlichen Gebiet entstanden sein mögen. Es ist wenigstens

mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß in derselben Weise, wie diese unerledigten Konfliktsfälle zugenommen haben, auch die wilden Konkubinate sich vermehrt haben. In allen diesen Fällen besitzen nun die Imploranten einer anderweiten Eheschließung rechtskräftige, im Namen des Landesherrn ergangene Urtheile, welche in der Regel es ausdrücklich aussprechen, daß sie das Recht haben, eine anderweitige Ehe schließen zu können. Die Landesgesetzgebung spricht ihnen dieses Recht ebenso ausdrücklich zu; die Landesgesetzgebung verweist sie grundsätzlich in Beziehung auf die Eheschließung an die kirchlichen Organe; dennoch können die Personen, welche sich in dieser Lage befinden, nicht zu der Ausübung des Rechtes kommen, das das Landesgesetz ihnen zuspricht." Weiterhin weist derselbe noch darauf hin, daß die Eheschließenden, denen diese Trauungsverweigerung entgegentrete, nichts Anderes verlangen, als was bis in die dreißiger Jahre völlig ausnahmslos, und bis in das Jahr 1854 nur mit sehr seltenen Ausnahmen von allen Geistlichen der evangelischen Kirche auf das Bereitwilligste gewährt worden sei. — Wir wollen dem auch noch folgende beachtenswerthe Aeußerung des Kultusministers beifügen (S. 712): „Ich habe Fälle gefunden, wo dem Begehr nach kirchlicher Trauung, wo der Eheschließung — ich kann nicht anders sagen, als — anerkennenswerthe sittliche Motive zu Grunde lagen. Wenn ein armer Taglöhner, der als geschiedener Mann, weil er die Trauung nicht erlangen kann, mit einer anderen Person seines Standes in wilder Ehe lebt und Kinder mit ihr erzeugt hat, in Gefahr ist, daß die Polizei ihre Verbindung, ihr Zusamenleben trennt, und daß die Kinder nicht nur der äußersten Noth, dem Verhungern ausgesetzt werden, weil er sie einzeln nicht ernähren kann, und das Weib kann es auch nicht, sondern auch der sittlichen Verwahrlosung anheim fallen; wenn dieser Mann seine Ehe legalisirt zu sehen wünscht, ist das nicht ein gerechter Grund? Es ist mir auch der Fall vorgekommen, daß ein Mann, der allerdings in unsittlicher Verbindung mit einem Weib lebte, in

einer ehebrecherischen Verbindung, nachdem er geschieden war, und nachdem er mit ihr eine Reihe von Kindern erzeugt hatte, nun vorstellt: das Weib ist zum Krüppel geworden, nicht Sinnliches fesselt mich mehr an sie, nur die tiefe Reue über meine frühere Sünde treibt mich, ich wünsche nicht nur vor Gott, sondern auch ihr gegenüber diese Sünde gut machen, ich wünsche ihr gerecht zu werden." —

Es gilt allerdings, weder durch die blose Menge der Fälle, in welchen durch Einführung der Civilehe geholfen werden soll, noch durch die Beschaffenheit einzelner darunter sich bestechen zu lassen; aber eben so wenig wäre es recht und gut, solche Fragen ganz abstrakt beurtheilen zu wollen, ohne dabei der Wirklichkeit fest in's Auge zu sehen. Wir mögen immerhin unser Herz mit dem Spruche stärken: fiat justitia pereat mundus; aber nicht damit, daß wir die Welt, die um der Gerechtigkeit willen zu Grunde gehen soll, ignoriren; sonst machen wir uns die Sache zu leicht. —

Vom Standpunkte der Preußischen Staatsregierung aus, welche ein Scheidungsgesetz, wie das jetzt vorliegende an sich für nothwendig hält, und gegenwärtig auch wirklich ein besseres gar nicht durchzusetzen vermöchte, erscheint in der That Einführung der Civilehe für die Fälle, in welchen Geschiedene und deshalb Heirathsberechtigte die Trauung von der Kirche nicht zu erlangen vermögen, als etwas schwer Vermeidliches.

Zwar wird gegen den in den Motiven des Gesetzentwurfs ausgesprochenen Satz: „Ueberall, wo das bürgerliche Gesetz die Ehe als zulässig gestattet, muß diese auch bürgerlich rechtsgültig eingegangen werden können," im Komissionsbericht des Herrenhauses (Bd. II der Vrhh. des Herrenh. S. 311) Folgendes eingewendet: die Eheschließungen seien mannigfachen, auch rein bürgerlichen Beschränkungen unterworfen; dem Princip nach habe es nichts Widersprechendes, vielmehr müsse es als vollkommen berechtigt anerkannt werden, wenn auch die begründeten, rein kirchlichen Hindernisse sich geltend machten. Es werde von Seiten der Obrigkeit dem Geschiedenen die

Freiheit zur anderweiten Ehe gewährt, aber in keiner Weise werde ihm die Zusicherung ertheilt, daß er keine Ehehindernisse finden werde; und diese habe er anzuerkennen, wo sie auch liegen mögen, ob im weltlichen oder im kirchlichen Rechte.

Dies ist aber ein offenbarer Trugschluß. Die Obrigkeit ertheilt durch die nach ihrem Gesetze ausgesprochene Scheidung dem Geschiedenen zwar keine Zusicherung, daß er keine sonstigen Ehehindernisse bei der Absicht der Wiederverheirathung finden werde, wohl aber die Zusicherung, daß das durch die Scheidung gelöste Eheband nicht mehr als Ehehinderniß wider ihn geltend gemacht werden könne: das liegt im Begriff der Scheidung selbst. Die Obrigkeit müßte in ihrer Gesetzgebung der Scheidung einen anderen Begriff, den der blosen perpetua separatio quoad thorum et mensam beilegen, wenn sie es in Abrede stellen wollte, daß sie durch Scheidungsgewährung jene Zusicherung ertheilte. Außerdem betrügt sie ihre Unterthanen, wenn sie dieselben scheiden läßt, und sich dabei vorbehält, ihnen zu sagen: Sehet ihr zu, ob ihr eine neue Ehe schließen könnt, ob euch nicht dann der Fortbestand der geschiedenen Ehe als Ehehinderniß entgegen gestellt wird; ich bekümmere mich darum nicht. Es ist wirklich so: wenn die Obrigkeit ehrlich sein will, so darf sie die Scheidung nicht schlechthin gewähren, ohne zugleich dafür zu sorgen, daß die getrennte Ehe als Hinderniß bürgerlich-gültiger Eheschließung nicht mehr geltend gemacht werden kann.

Der Bericht beruft sich zwar darauf, daß die bestehende Preußische Gesetzgebung wirklich geschiedenen Katholiken die Freiheit anderweitiger Eheschließung nicht sichere. Allein die dafür angeführte Gesetzesstelle (§. 237 des Anhangs zur Allg. Prozeßordnung) bestätigt insofern das, was wir eben sagten, als darin vorgeschrieben wird, katholischen Eheleuten, wenn sie sich mit Ehescheidungsklagen bei den Gerichten melden, gleich bei Einleitung des Prozesses bekannt zu machen, daß katholischen Geistlichen nicht zugemuthet werden könne, eine von ihnen auf Grund der Scheidung einzugehende zweite Ehe durch die

Trauung zu vollziehen. Denn dadurch ist ja anerkannt, daß ohne eine solche vorgängige spezielle Verwahrung die Geschiedenen zu dem Glauben berechtigt sind, die Obrigkeit werde ihnen zu einer zweiten Ehe, wenn sie eine solche schließen wollen, verhelfen. Und wollte man sagen, diese Vorschrift müsse eben nun verallgemeinert werden, so daß forthin auch Protestanten bei der Einleitung von Scheidungsprozessen eine ähnliche Belehrung zu ertheilen wäre*), so wäre das allerdings ein ehrliches Verfahren, aber es wäre dann die Gesetzgebung selbst ganz widersinnig. Denn es hat nur das Sinn, wenn sie im Allgemeinen der Scheidung die ihr dem Begriff nach zukommende Wirkung beilegt, diese aber ausnahmsweise bei einer besonderen Klasse von Unterthanen nicht vollkommen eintreten läßt. Wenn sie ihr aber bei Allen oder doch fast Allen, auf welche das Scheidungsgesetz Anwendung findet, die Kraft wirksamer Lösung des Ehebandes abspricht, so widerspricht sie dadurch sich selbst, und es ist dann nicht einzusehen, warum sie nicht lieber geradezu Scheidungen verweigert, welche eine wirksame Lösung des Ehebandes nicht zur Folge haben sollen. Es war das auch ein Hauptvorwurf, welchen Luther der päbstlichen Ehegesetzgebung machte, daß sie Scheidungen ohne die Freiheit der Wiederverheirathung gewährte**). Diese Wider-

*) Im J. 1834 kam dies wirklich in Preußen in Frage; der damalige Kultusminister erließ eine Verfügung, welche die General-Superintendenten zu einer gutachtlichen Aeußerung darüber aufforderte. Die hierauf eingegangenen Berichte sprachen sich aber sämmtlich verneinend aus, und veranlaßten dadurch, daß die Sache nicht weiter verfolgt wurde. „S. Aktenstücke aus der Verw. des Ev. Oberkirchenraths III. 1. S. 61.

**) Es ist gewiß schon der gegenwärtige Zustand, wornach das Staatsoberhaupt in Preußen die Kirchenbehörden als Kirchenoberer ermächtigt, Eheschließungen zu verhindern, welche das bürgerliche Gesetz und Urtheile, die im Namen des Staatsoberhauptes als solchen ergangen sind, ausdrücklich gestatten, ein sehr anomaler, ein „Kriegszustand des Königs in der Kirche gegen den

stinnigkeit der Gesetzgebung wäre auch dadurch nicht gehoben, daß man sich, wie Viele wollen, gleichsam als eine Ergänzung derselben das Gesetz vom 30. März 1847 dächte, welches Mitgliedern blos geduldeter Religionsgesellschaften die Civilehe gestattet. Hiernach hätte nämlich die Scheidungsgesetzgebung den Sinn: Geschiedene haben die Freiheit der Wiederverheirathung für alle Fälle dadurch, daß sie aus der Kirche zu einer solchen blos geduldeten Religionsgesellschaft übertreten. Damit würde aber jene Freiheit, die das Gesetz seinem Grundgedanken nach unbedingt gewähren will, an eine Bedingung geknüpft, die überdies eine höchst unsittliche Bedingung wäre, indem sie die Aufforderung zu einer Religionsänderung um eines ganz äußerlichen Zweckes willen enthielte. Dies läßt sich nicht damit bestreiten, daß man sagt, wer aus einem von seiner Kirche verworfenen Grunde Scheidung und Freiheit der Wiederverheirathung begehre, gehöre eben deshalb innerlich seiner Kirche nicht mehr an, und müsse daher schon deshalb aus derselben austreten. Die kirchlichen Grundsätze über Statthaftigkeit der Scheidung und Wiederverheirathung sind keine Glaubensartikel; die Kirche kann die, welche dagegen handeln, mit dem kleinen Bann belegen, aber nicht deshalb schon völlig aus ihrer Gemeinschaft ausschließen; ein Glied der Kirche, welches deren Glauben theilt, ohne jene Grundsätze als richtig anzuerkennen oder befolgen zu

König im Staat", wie er von dem Abg. Gneist (S. 700) treffend bezeichnet wurde. Er war aber mit der Würde der Krone vereinbar, so lang dieselbe erklärtermaßen das bürgerliche Gesetz, soweit es dem Kirchenrecht widerspricht, mißbilligte und damit beschäftigt war, es mit dem Kirchenrecht wieder in Einklang zu bringen. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn jetzt die Krone neuerdings ein der Kirche nicht genügendes Scheidungsgesetz erläßt, oder doch von Aenderung des bestehenden im kirchlichen Sinne erklärtermaßen absieht. Von da an kann sie es mit der Aufrechterhaltung ihres Ansehens nicht mehr vereinigen, als Oberhaupt der Kirche die gesetzlich erlaubten Eheschließungen absolut verhindern zu lassen.

wollen, würde, wenn es auch dadurch sündigt, doch immerhin nur noch eine neue, zweite Sünde begehen, wenn es, um heirathen zu können, wo seine Kirche ihm den Segen dazu verweigert, seinen Glauben verläugnete, und einer Religionsgesellschaft beiträte, deren Bekenntniß es verwirft. Auch die Kirche kann nur wünschen, daß sie die Macht behalte, ein solches Glied zur Buße zu leiten, nicht aber, daß es austrete und dadurch ihrem Einflusse entzogen werde.

Daher ist denn auch oft schon gerade von solchen Seiten her unbeschränkte Einführung der Civilehe verlangt worden, welche strenge Aufrechterhaltung der kirchlichen Grundsätze über Scheidung und Wiederverheirathung Geschiedener wollen. Es ist hier der Ort von einer Kabinetsordre K. Friedrich Wilhelm IV. zu sprechen, die in den uns vorliegenden Verhandlungen vielfach in Bezug genommen worden ist. Es ist dieses die bekannte Kabinetsordre vom 8. Juni 1857, welche anordnete, es sollten die Geistlichen von allen Fällen, in denen bürgerlich geschiedene Ehegatten die kirchliche Einsegnung einer andern Ehe verlangen, dem Konsistorium Anzeige machen, und dieses über die Zulässigkeit der Trauung „nach den Grundsätzen des christlichen Eherechts, wie solches im Worte Gottes gegründet sei", zu entscheiden haben. In dem Eingange dieser Ordre sagt der König wörtlich: „Ihnen, dem Staatsminister v. Raumer und dem Ev. Oberkirchenrathe ist bekannt, daß nach Meiner Ueberzeugung eine völlig korrekte Behandlung der Ehesachen durch die Kirche erst dann möglich sein wird, wenn dieselbe durch die Gestaltung der bürgerlichen Ehe auch für solche Personen, welche aus der Landeskirche nicht ausgeschieden sind, gänzlich von allen menschlichen Rücksichten befreit sein wird. Die Kirche kann dann das Schriftwort in vollster Strenge zur Anwendung bringen, ohne daß zerstörende Konflikte zu besorgen sind, weil es den geschiedenen Personen möglich ist, eine Ehe ohne den kirchlichen Segen einzugehen." Damit war es unzweideutig ausgesprochen, daß der König Einführung der Civilehe beabsichtigte, nicht da-

mit Geschiedene durch Eingehung derselben der Kirche Trotz bieten, sondern umgekehrt, damit die Organe der Kirche gegen die Wiederverheirathung der wider Gottes Wort Geschiedenen um so nachdrücklicher und ungehinderter mit kirchlicher Ahndung einschreiten könnten. Die Ordre wurde erlassen, als so eben der letzte, von der vorigen Staatsregierung gemachte Versuch, das bürgerliche Scheidungsrecht mit den kirchlichen Anforderungen möglichst in Einklang zu bringen, an dem Widerspruche des Abgeordnetenhauses gescheitert war.

Insofern scheint es also, daß durch unbeschränkte Einführung der bürgerlichen Eheschließung zugleich der Folgerichtigkeit des bürgerlichen Ehegesetzes und den Ansprüchen der Kirche Genüge geschehen könnte, und mithin dieselbe unter den Umständen, wie sie jetzt gegeben sind, in doppelter Hinsicht gebilligt werden müßte.

Bei näherer Erwägung ergibt sich aber doch, daß nur ihre Nothwendigkeit vom ersten Gesichtspunkt aus anerkannt werden muß, keineswegs aber auch vom kirchlichen Standpunkte aus sie gewünscht werden kann. In dieser Beziehung müssen wir vielmehr ganz dem beistimmen, was darüber in der Denkschrift des Evang. Oberkirchenraths vom 11. Februar 1856 gesagt wurde: „Die Anordnung bürgerlichen Abschlusses der Ehe für alle Fälle der kirchlichen Trauungsverweigerung würde zur Folge haben, daß nun das Uebel im Gebiete des bürgerlichen Lebens um so sicherer fortdauern würde und auf die dereinstige Versöhnung des weltlichen Rechts mit den Forderungen christlicher Sitte um so mehr verzichtet werden müßte. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß die Kirche, um den formellen Gegensatz zwischen kirchlicher und bürgerlicher Ehe aufrecht erhalten zu können, noch ganz andere Mittel, als ihr gegenwärtig gegeben sind, vor Allem eine vollständig ausgebildete Kirchenzucht besitzen müßte, zu welcher jetzt oft genug sogar noch die ersten Voraussetzungen fehlen."

Hierin finden wir sehr richtig angedeutet, wie wenig solchen Erwartungen, wie sie offenbar jener Kabinetsordre zu Grunde

sagen, die Wirklichkeit entspricht. Die Gestattung der Civilehe würde es freilich der Kirche sehr leicht machen, Trauungsverweigerungen im weitesten Umfang eintreten zu lassen; im Allgemeinen aber würde sie dann mit diesen Verweigerungen zur Verhütung ärgerlicher Eheschließungen sehr wenig ausrichten, desto mehr aber dadurch sich selbst einem mit Verachtung gepaarten Hasse aussetzen. Sie könnte, ja sie müßte dann wohl meist diejenigen, welche bürgerlich ihre Ehen schlößen, nachdem dafür die kirchliche Einsegnung verweigert worden, mit dem Konsistorialbanne belegen. Aber diese Maßregel würde dann doch wieder insofern als eine ungerechte erscheinen, weil sie bei anderen noch gröberen Vergehungen gegen die Sittlichkeit nach wie vor unterbleiben würde. Eben deshalb würde sie auch den rechten Eindruck verfehlen, auch wohl dann sehr bald möglichst vermieden werden. Kurz, es würde sich schließlich heraus stellen, daß die Einführung der Civilehe eine völlige Niederlage der Kirche in ihrem Kampf gegen das unchristliche Scheidungsrecht des Staats zu bedeuten hätte.

So scheint uns die Sache in der That zu liegen, selbst wenn die Civilehe nicht fakultativ, sondern als blose Noth-Civilehe eingeführt würde, was uns doch, abgesehen von dem, was hierüber oben schon angedeutet worden ist, aus folgenden Gründen als nothwendig schiene, wenn das Gesetz nicht als ganz verwerflich sich darstellen soll.

Es schlösse nämlich die Einräumung völlig freier Wahl zwischen der Eheschließung durch kirchliche Trauung oder durch Erklärung vor dem Richter, wie sie namentlich in der Fassung enthalten ist, die der Preußische Gesetzentwurf nunmehr nach den vorjährigen Beschlüssen des Abgeordneten-Hauses erhalten hat, unbestreitbar eine Herabsetzung der kirchlichen Einsegnung der Ehen in sich, indem dadurch, wie es ja auch ausdrücklich als Absicht der Gesetzgebung erklärt worden ist, die bürgerliche Eheschließungsform im öffentlichen Urtheil zu ganz gleichem Range mit der kirchlichen erhoben werden sollte. Die Einsegnung der Ehe würde dadurch zu einer blosen äußerlichen Feier-

lichkeit gestempelt, deren Werth für das religiöse Gefühl der Einzelnen dahin gestellt gelassen würde, welche aber dem Staat als Bürgschaft für die Sittlichkeit des dadurch geschlossenen Bundes keinen höheren Werth hätte, als die Erklärung vor dem Richter. Es ist dem Staat gleichgültig, würde damit gesagt, ob Ehen unter Anrufung Gottes, unter Vorhaltung des göttlichen Wortes, mit Erflehung und Ertheilung des göttlichen Segens eingegangen werden, oder ohne das Alles. „Wir wollen Niemanden zwingen, der Kirche seine Huldigung darzubringen“, sagte einmal der Kultusminister in den Verhandlungen (S. 710) zur Vertheidigung des Gesetzes. Aber in der That wird durch Begehr der kirchlichen Trauung nicht blos der Kirche eine Huldigung dargebracht, sondern vielmehr Gott selbst, auch ist die Vorschrift der Eheschließung durch Trauung als eine bestimmt begränzte Regel keineswegs „Zwang“ zu solcher „Huldigung“, sondern nur die Erklärung, daß der Staat ein Verhältniß nicht als Ehe anzuerkennen geneigt sei, das ohne dringende Noth unter Vernachlässigung einer allgemeinen christlichen Volkssitte eingegangen werde. Unbeschränkte Einführung der fakultativen Civilehe ist eine, wenn auch stillschweigende, so doch nur allzudeutliche Billigung dessen, daß Glieder der Kirche sich gegen eine festgewurzelte christliche Gewohnheit bei Eingehung des wichtigsten Lebensverhältnisses willkürlich der Kirche entziehen und Geringschätzung des göttlichen Wortes und des göttlichen Segens an den Tag legen.

Eine wesentlich andere Bewandtniß hat es doch, wenn blos bei nachgewiesener Versagung der kirchlichen Trauung die Eheschließung durch Erklärung vor dem Richter verstattet wird. Darin spricht sich klar die Anerkennung des hohen Werthes aus, welchen auch der Staat der kirchlichen Trauung beilegt, indem er unbedingt zur Nachsuchung derselben anhält, und die Erklärung vor dem Richter als bloses Auskunftsmittel zur Ermöglichung der auf dem ordentlichen Wege nicht zu bewerkstelligenden Ausübung eines gesetzlichen Rechtes darbietet. Gleichwohl läßt sich nicht behaupten, daß damit der Gesetzgeber selbst

solchen Eheschließungen ein Brandmal aufdrücke. Er erkennt damit vielmehr an, daß es Nothfälle geben könne, in welchen er die Abweichung von der christlichen Volkssitte bei der Eheschließung wenigstens insoweit für gerechtfertigt halte, daß er darum den geschlossenen Ehen seine Anerkennung als Ehen nicht versagen wolle; ob solche Eheschließungen in den einzelnen Fällen ungeachtet der kirchlichen Mißbilligung vor dem Gewissen der Eheschließenden selbst und vor dem Urtheil der christlichen Volksgenossenschaft als sittliche Handlungen bestehen können, läßt er völlig dahingestellt. Aber freilich liegt eben darin eine stillschweigende Aufforderung an diejenigen, welchen er das Recht bürgerlicher Eheschließung in solcher Art einräumt, darüber mit ihrem Gewissen zu Rathe zu gehen, und ebenso auch an die Gesammtheit, bei ihrem sittlichen Urtheil über solche Eheschließungen die kirchliche Verwerfung derselben zu beachten.

Ein weiterer, sehr schlimmer Uebelstand bei der facultativen Civilehe ist der, daß es dadurch der Kirche, wenn nicht unmöglich, so doch sehr schwer gemacht wird, ihre Glieder durch seelsorgerliche Einwirkung von Aergerniß gebenden Eheschließungen abzuhalten, indem diese bei jener Einrichtung solche Ehen schließen können, wenn auch nicht, ohne daß ihre Seelsorger von ihrem Vorhaben vorgängige Kenntniß erhalten — obwohl auch dieses in großen Städten wohl möglich ist, — so doch ohne daß ihre Seelsorger irgend welche Veranlassung erhalten, sich mit ihnen darüber zu besprechen. Das sollte aber auch dem Staat keineswegs gleichgültig sein. Mag er es auch für unthunlich ansehen, gewisse Eheschließungen, welche das christliche Sittlichkeitsgefühl beleidigen, rechtlich zu verwehren, also durch äußerlichen Zwang davon abzuhalten, so muß er doch auch seinerseits wünschen, daß solche Eheschließungen unterbleiben, und daß die dazu geneigten Personen auf innerlichem Wege rechtzeitig davon abgebracht werden. Das befördert er aber nur dann, soweit es an ihm liegt, wenn er die Statthaftigkeit bürgerlicher Eheschließung durch den Nachweis vergeblich nachgesuchter kirchlicher Trau-

ung bedingt. Dann müssen Alle, welche eine Ehe schließen wollen, sich an ihre Kirche vorher wenden, und dieser wird es dadurch ermöglicht, wo Grund dazu vorliegt, die geeigneten seelsorgerlichen Bemühungen anzuwenden, um das Aufgeben des sittlich verwerflichen oder doch bedenklichen Vorhabens zu bewirken.

Auf den (gar nicht so leicht zu entscheidenden) Streit, ob nicht sogar die obligatorische Civilehe vom sittlichen und kirchlichen Standpunkte aus der fakultativen Civelehe noch vorzuziehen wäre, wollen wir nicht näher eingehen, weil er bei der ziemlich allseitig anerkannten politischen Unthunlichkeit, die erstere Art der Civilehe einzuführen, unfruchtbar ist, und wir doch aus den angeführten Gründen höchstens die Einführung der Noth-Civilehe billigen könnten.

Dagegen wollen wir nur noch die Gründe entwickeln, aus welchen wir bezweifeln, daß die Einführung der Civilehe wirklich vollen Frieden zwischen Kirche und Staat hinsichtlich der Ehe herbeiführen werde.

Wir bezweifeln dies schon deshalb, weil ja eben doch, wie wir bereits auseinandersetzten, die Kirche unmöglich mit dieser Lösung der Ehefrage zufrieden sein kann, folglich der Friede jedenfalls ein blos äußerlicher ist, durch den, so zu sagen, die Scheidung der zwischen Staat und Kirche wirklich bestehenden Ehe nur auf dem Wege der Separation vermieden oder umgangen wird.

Dann glauben wir aber auch nicht, daß dieser äußerliche Friede ein dauerhafter sein kann; sein Mittel trägt den Keim eines neuen Zwiespaltes in sich; ein Wort des Gesetzentwurfs hat Anlaß gegeben, schon in den Landtagsverhandlungen diesen neuen Zankapfel zum Vorschein kommen zu lassen. Im §. 4 desselben findet sich nämlich die Erklärung der Brautleute, wodurch die Ehe vor dem Richter geschlossen werden soll, so formulirt: „daß sie fortan sich als zu einer wahren Ehe verbunden erklären und die damit verknüpften Pflichten getreulich zu erfüllen geloben." Die Kommission des Abgeordnetenhauses

änderte das im §. 9 ihres Entwurfs dahin ab, daß der Richter das Brautpaar mit derselben Formel fragen und darauf dieses mit Ja! antworten soll. Schon in den Kommissionsverhandlungen wurde Streichung des Worts: „wahre" beantragt, dieses Wort dann aber nach dem Kommissionsbericht von der Mehrheit aus dem Grund festgehalten, um „darüber keinen Zweifel zu lassen, daß die Civilehe gleichberechtigt mit der durch priesterliche Trauung geschlossenen sein solle. Eben darum, weil es vorgekommen, daß die auf Grund der Verordnung vom 30. März 1847 geschlossenen Ehen von einigen Geistlichen nicht als vollgültige und wahre Ehen bezeichnet werden, dürfe der von der Regierung vorgeschlagene Ausdruck nicht abgeändert werden." Hierauf wurde bei der Verhandlung im Hause selbst (s. Bd. 4, S. 776 ff.) jener Antrag von dem Abgeordneten Reichensperger (für Geldern) wiederholt, und damit begründet, der Ausdruck „wahre Ehe" habe nun nach dem Kommissionsbericht den Sinn, daß die Civilehe als die auch auf dem kirchlichen Gebiet mit der eingesegneten Ehe gleichberechtigte anzusehen sei, was doch um so anstößiger wäre, wenn es dem Richter selbst in den Mund gelegt würde. Der Kultusminister erklärte dagegen: „Die einzige Absicht bei den Worten: wahre Ehe war die, den Brautleuten den ganzen Ernst des Schrittes, den sie zu thun im Begriff sind, zum Bewußtsein zu bringen, daß es eben ein dauerndes sittliches Verhältniß, daß es die Gründung einer Familie sei, die sie mittelst dieses Aktes vornehmen, im Gegensatz eines nur vorübergehenden, nur den sinnlichen Anreiz im Auge habenden unsittlichen Verhältnisses, des Konkubinats, also daß sie im Begriff seien, ein Verhältniß zu schließen, welches auch nach der Auffassung der Römischen Kirche älterer Zeit, wo die Trauung wenigstens nicht die wesentliche Bedingung des Sakramentes war, diesen Charakter an sich trug und als ein geheiligtes betrachtet wurde." Hierauf wurde der Paragraph in der Fassung, welche die Kommission ihm gegeben hatte, angenommen und ist so auch in den neuen Regierungsentwurf übergegangen.

Die Sache steht demnach nun so, daß durch das Gesetz selbst, wenn es zu Stande kommt, die kirchliche Vollgültigkeit einer so geschlossenen Ehe dahin gestellt gelassen wird, und mithin wird dann jeder Richter jene Formel ohne Beschwerung seines Gewissens gebrauchen können. Andererseits ist es aber eben damit nun bereits ausgesprochen, es steht den Kirchen frei, in wie weit sie in ihrem Gebiete dergleichen Ehen als Ehen gelten lassen wollen, oder nicht.

Die katholische Kirche kann die von Katholiken an einem Orte, wo das Tridentinum publicirt ist, blos mittelst Erklärung vor dem Richter, nicht coram parocho proprio et duobus vel tribus testibus abgeschlossenen Ehen schon um dieses Formmangels willen nicht als Ehen anerkennen. Die protestantische Kirche muß nach ihrem Prinzip dem Staate das Recht zugestehen, die Form gültiger Eheschließung frei zu bestimmen; insofern kann sie der Civilehe, wo sie gesetzlich gestattet ist, um der Eingehungs-Form willen die Anerkennung nicht versagen. Beide Kirchen aber werden bei der Frage, ob sie Civilehen ihrerseits als Ehen anzuerkennen vermögen, außer der Form auch das berücksichtigen müssen, ob bei denselben nicht Umstände bestehen, welche sie für trennende Ehehindernisse anzusehen haben, wobei es sich dann hinsichtlich der Nothcivilehe für Geschiedene hauptsächlich darum handeln wird, in wie weit die protestantische Kirche eine bürgerlich, aber aus einem von der Kirche verworfenen Grunde geschiedene Ehe als dem Bande nach noch fortbestehend zu betrachten habe; denn für die katholische Kirche kann es gar nicht fraglich sein, daß für sie eine bürgerlich geschiedene Ehe immer noch fortbestehe, wie andererseits auch nicht leicht Katholiken sich bürgerlich scheiden lassen und dann eine neue Civilehe schließen werden.

Dieser Punkt nun ist es, auf welchem ohne Zweifel bei der Einführung der Civilehe für Geschiedene, welchen die Einsegnung einer neuen Ehe versagt wird, ein neuer Krieg zwischen Staat und Kirche ausbrechen würde. Wir dürfen uns, um dies einzusehen, nur daran erinnern, daß z. B. auch forthin bürgerliche Scheidung

wegen Wahnsinns der einen Ehehälfte erfolgen soll. Wenn hier der Theil, welcher die Scheidung erlangt hat, bei Lebzeiten der wahnsinnigen Ehehälfte eine neue Civilehe schließt, so wird die Kirche, wenn er sich mit ihr wieder aussöhnen will, es sich sehr zu überlegen haben, ob sie nicht darauf zu dringen habe, daß er die vom christlich-sittlichen Standpunkt aus als ehebrecherisch anzusehende Verbindung mit seiner gegenwärtigen gesetzlichen Ehehälfte wieder aufhebe. Es ist sehr zu bezweifeln, daß die Kirche sich dafür entscheiden wird, nur die Eingehung der Ehe als eine Sünde, nicht auch das Verharren in diesem allerdings gesetzlichen Verhältnisse als fortgesetzten Ehebruch zu betrachten. Sie wird wahrscheinlich Lösung des Verhältnisses verlangen, der Staat aber kann dieselbe nicht zugeben.

Doch auch abgesehen davon: die Kirche wird doch jedenfalls nicht umhin können, gegen ihre Glieder, welche nach verweigerter Trauung eine Civilehe schließen, irgendwie im Wege der Kirchenzucht einzuschreiten. Hat aber nicht das schon die Bedeutung eines fortdauernden Kriegszustandes zwischen Kirche und Staat, wenn jene dieselben Handlungen strafend ahndet, welche dieser unter Mitwirkung seiner Organe feierlich vollziehen läßt?

Wir können uns nicht enthalten, hier aus den Landtagsverhandlungen noch einige Stellen der merkwürdigen Rede des Abgeordneten Gneist (S. 701 ff.) auszuheben, der, obwohl er das Gesetz als „Hülfe in einem Nothstand" anzunehmen empfahl, und im Ganzen auf einem Standpunkte steht, der dem unsrigen ganz entgegengesetzt ist, dennoch sich sehr entschieden dagegen verwahren zu müssen glaubte, daß er die Einführung der Civilehe als „den formellen Friedensschluß zwischen Kirche und Staat" ansehe. „Die Anschauungen unseres Volkes", sagte er, „sind seit Menschenaltern gereift, und ich halte sie für tiefer und wahrer, als irgend ein Arrangement Englands mit seiner Staatskirche. Die Wahrheit ist, ich gestehe es Ihnen zu nach einer Seite, die entgegengesetzte

Folgerungen daraus zieht: wir können und wollen einmal die *Rechtsschranken* der Ehe und den *sittlich-religiösen Inhalt* der Ehe nicht von einander trennen, scheiden, auseinandersetzen. Darum haben wir festgehalten an der kirchlichen Trauung, so sehr dem Privatrechtsjuristen der Gedanke des Kontraktes, der „klaren Auseinandersetzung“ zusagen mag. Es ist *wahr*, daß unser Volksbewußtsein sich die sittliche Weihe der Ehe, ihre Unwiderruflichkeit nicht trennen kann von dem Ort und von dem Symbol der kirchlichen Trauung, die nicht blos ein kirchlicher Akt ist (sie ist sogar mit einigem Widerstreben der Kirche entstanden): die vielmehr in *volksthümlicher Auffassung* ein *allen* Konfessionen gemeinsamer religiöser Akt geworden ist, und die schon deshalb nicht freies Eigenthum zur Verfügung einer Kirche sein kann (?). Dem einen oder anderen studirten Mann, dem philosophirenden Handwerker, dem Maschinenbauer mag wohl hie und da die Idee von der Kontraktschließung und Civilstandsregistern gekommen sein: die große Menge der denkenden und fühlenden Bevölkerung kennt sie nicht, will sie nicht; im günstigsten Fall ist sie völlig gleichgültig gegen die Civilehe. Und auch jenen hochgebildeten, philosophirenden Männern lassen Sie mich etwas näher treten — auch diesen hochgestellten Gesetzgebern, welche hier im Winter erscheinen, um den Staat in seiner Gesetzgebung zu berathen, auch ihnen, glaube ich, bedeutet hier in mancher kritischen Stunde die Erinnerung an Ring und Altar doch etwas Anderes, als die Erinnerung an einen Wochendeputirten und an ein Register! Wir versündigen uns an einem tiefen Charakterzug unserer Nation, wenn wir dies „Mangel an Bildung“ nennen. Wir sind einmal, wie wir sind: das persönliche Eherecht steht uns unlösbar auf dem Boden des Gemüthslebens: und eben weil wir die Ehe so auffassen, eben darum haben wir deutsche Frauen und darum verdienen wir sie.“ — „Wenn wir jetzt genöthigt sind, ein *Surrogat* der Ehe zu schaffen, so ist das Schicksal *dieses* Surrogates dasselbe, wie das *jedes* künstlichen Surrogates für ein festes volksthümliches Institut: *es bleibt dem Volke*

fremd." — „In unserem Zustande ist die Civilehe nichts Anderes, als eine Neutralitäts-Erklärung des Staates; es ist eine Transaktion zwischen Staats- und Kirchenmännern, die Alles erwogen und überdacht haben, nur eines vergessen, das deutsche Volk!"

Dieser Redner zog aus solchen Erwägungen den Schluß, man werde am Ende doch noch dazu kommen, die kirchliche Trauung für alle durch das bürgerliche Gesetz erlaubten ehelichen Verbindungen zu erzwingen. Wir möchten daran eine ganz andere Hoffnung knüpfen, die Hoffnung, daß man am Ende doch noch zu der Einsicht kommen werde, es müsse in Deutschland der Staat mit der protestantischen Kirche in Hinsicht auf die Ehe wieder Hand in Hand gehen, und er könne es auch gar wohl. Man ist, meinen wir, auf gutem Wege zu dieser Einsicht, je mehr man an dem von der preußischen Staatsregierung selbst so nachdrücklich ausgesprochenen Anerkenntnisse festhält, daß, wie sie in den Motiven ihres Gesetzentwurfs sagte, „eine geheiligte Uebung der kirchlichen Trauung, als Form der Eheschließung eine feste Stätte in der Sitte und in dem Herzen der Nation gegeben habe." Wenn das wahr ist, und es ist gewiß wahr, so ergibt sich daraus, meinen wir, bei geringem Nachdenken die Folgerung, daß für ein Volk, welchem so viel an der kirchlichen Trauung liegt, unmöglich der Ernst der Ehegesetzgebung unerträglich sein kann, welcher hinreichend, aber auch nöthig ist, um die Trauungsverweigerungen von Seiten der Kirche aufhören zu machen. Man muß nur fragen, welche Ehegesetzgebung für das Volk, nicht für den (niedrigen oder vornehmen) Pöbel erträglich ist. Für diesen hat der Staat überhaupt seine Gesetze nicht zu geben, sondern nur für das wirkliche Volk. In der Kirche aber glauben wir nicht, daß die Ansicht zur Herrschaft gelangen wird, welche meint, Christus habe in der Bergpredigt von der Ehe als „Gesetzgeber oder Jurist" geredet, und in Verkennung des obrigkeitlichen Berufs, das Recht auch in der Ehe zu schützen, nur Ehebruch und eigentliche bösliche Verlassung als die einzigen

Gründe gelten lassen will, aus welchen die Obrigkeit Ehen in Gott wohlgefälliger Weise scheiden könne, was allerdings das Zusammengehen von Staat und Kirche im Punkte der Ehescheidung in der Gegenwart unmöglich machen würde. Endlich hoffen wir auch, daß man allmählig die Meinung als Irrthum erkennen werde, es sei so lange eine Wiedervereinigung von Staat und Kirche unmöglich, als letztere nicht gehörig organisirt sei, um einen förmlichen Beschluß darüber fassen zu können, was sie als kirchliches Eherecht gelten lassen wollte. Denn in dem gemeinen deutschen (protestantischen) Eherecht, wie wir es oben nachgewiesen haben, liegt eben bereits ein fertiges, abgeschlossenes, protestantisches Kirchenrecht in Betreff der Ehe vor, das nur die einzelnen Staaten, welche es in ihrer Gesetzgebung abgeändert haben, seinem wesentlichen Inhalte nach wieder anzuerkennen brauchen, um dann mit der Kirche auf diesem Punkte wieder in Eintracht zu sein. Möchte dieser Schritt in Bayern wenigstens so bald als möglich geschehen!

Johann Melchior Göze.

Eine Rettung von Dr. Georg Reinhard Röpe.
Hamburg 1860.

Durch die angezeigte Schrift ist die Kirchengeschichte von einem Verlust bedroht, den nicht alle gleichgiltig hinnehmen werden. Sie soll einen Mann verlieren, in dem eine ganze Richtung leibhaftig repräsentirt war, die schlechte, leidenschaftlich eifernde und bornirte Orthodoxie. Es war so bequem, eine ganze Richtung in dieser einzigen Persönlichkeit zu schildern und man hatte mit so viel Behagen an dieser Person sich geweidet, sie so oft zur Ergözlichkeit des Publikums vorgeführt, daß man in gewissen Kreisen ungern von ihr scheiden wird. Und doch

wird man sich dazu entschließen müssen, denn das hat Herr Röpe in seiner wohlgeschriebenen Schrift sattsam bewiesen, daß der Hamburger Hauptpastor, Melchior Göze, nicht die Vogelscheuche war, die man aus ihm gemacht hat. Vielmehr zum enfent perdu der Orthodoxie ward er gemacht, zum Prügeljungen, dem man eben die Schläge zutheilte, die der Orthodoxie gemünzt waren. Das ist zwar da und dort, wie z. B. von Kahnis angedeutet worden, aber Schwarz und Stahr haben dafür gesorgt, das alte lieb gewonnene Bild Göze's wieder aufzufrischen, und Herr Röpe ist der Erste, der sich des viel geschmälten Mannes gründlich annimmt und seine Rettung unternimmt.

Dazu gehörte immerhin Muth, denn es werden in der That wenige Männer zu nennen sein, über die das Urtheil lange Zeit hindurch ein so einstimmig verwerfendes war. Lernen wir nun diesen Mann aus Herrn Röpe's Schrift näher kennen. In dem ersten Capitel, das von „Göze's bösem Leumund" handelt, erfahren wir, wie man schon zu seiner Zeit von ihm dachte und wie die nachfolgende Zeit über ihn geurtheilt hat.

Schon 1784, also während Göze noch lebte, gab eine Gesellschaft von Aerzten ein medicinisches Lexikon heraus, in welchem zum Beweis dafür, daß Tritte auf die Brust nicht immer tödtliche Folgen gehabt, erzählt wird, wie der Senior Göze in Hamburg von einem jungen Rechtsgelehrten einmal in Beisein vieler Zeugen in solcher Weise ohne gefährliche Folgen sei gemißhandelt worden. Göze belehrte diese Gesellschaft in einem Brief, daß die Begebenheit, welche sie auf ihn gedeutet, sich mehrere Jahre vor seinem Antritt des Seniorats an einem anderen zugetragen habe, aber gerade die Antwort, welche ihm zu Theil wurde, zeigt am meisten, wie man in gewissen Kreisen diesen Mann glaubte behandeln zu dürfen. Man ließ sich die Berichtigung gefallen, aber statt einer Entschuldigung heißt es zum Schluß: „Ew. H. sind uns eben so gleichgültig, wie der Monarch von Siam, und schon dieser Gleichgültigkeit wegen konnten Sie nicht in den Fall kommen, von uns absichtlich beleidigt zu werden.

Und wo in der Welt ist man Jemanden Rede und Antwort schuldig für etwas, das unabsichtlich geschieht?"

Gleichzeitig mußte sich Göze gegen die Nachreden eines reisenden Franzosen vertheidigen, der in Reisebriefen unter dem Artikel Hamburg eine Schilderung von Göze in folgenden Worten gegeben: „Wirklich steht an der Spitze der hiesigen Geistlichkeit ein Mann, welcher der Stadt in unserem philosophischen Jahrhundert wenig Ehre machen würde, wenn man nicht wüßte, daß ihn der Rath blos deßhalb duldet, weil er äußerst sicher ist, daß seine inquisitorischen Anstalten nicht die geringste Wirkung haben, und die Scheiterhaufen, die er beständig baut, niemand ein Härchen versengen können. Erst vor kurzem blies dieser orthodoxe Mann, der sich Göze nennt, auf der Kanzel wieder gegen den Pabst und seinen Anhang Feuer, es that aber keine andere Wirkung, als daß er sich die Backen wund blies und dem kaiserlichen Gesandten eine Abbitte thun mußte. Als dieser Mann seinen papiernen Thron bestieg, herrschte noch die löbliche Gewohnheit in Hamburg, vor jeder Predigt in einem Gebet den Pabst und seinen Anhang öffentlich und feierlich zu verfluchen. Der Rath sah ein, daß dies zu unsern Zeiten eine große Aergerniß wäre, und befahl dem Herrn Hauptpastor, diesen Fluch ins künftige zu unterlassen. Die Liebe zum Fluchen war aber diesem Mann so an die Seele gewachsen, daß er gegen diese Eingriffe der weltlichen Macht in das Heiligthum eine förmliche Protestation eingab und ohne die weiteren Verfügungen seiner Oberherrn abzuwarten, in der nächsten Predigt einen doppelten Keil auf den Pabst und sein Reich von der Kanzel herabschleuderte. Seine Donnerschläge sind aber zum Glück allemal kalt. Der Rath ergriff nun das wirksamste Mittel, um den unartigen Mann Sitten zu lehren, und drohte ihm mit dem Verlust seiner fetten Pfründe. Der Herr Hauptpastor hatte Philosophie genug, um einzusehen, daß es für ihn besser sei, nicht zu fluchen als zu hungern, und so war der Pabst und sein Reich in den Kirchen der Reichs- und Hansestadt Hamburg gerettet. Obschon dieser Mann unzählige

Mal öffentlich und allgemein ausgepfiffen worden und seit zwölf bis fünfzehn Jahren der beständige Gegenstand des Spottes vom ganzen protestantischen Deutschland und zum Theil auch von seinen geistlichen Brüdern in Hamburg ist, so ist sein heiliger Eifer doch im Geringsten nicht erkaltet. Gegen das Sittenverderbniß eifert er eben so sehr, als gegen den Pabst. Er ist ein abgesagter Feind von allen öffentlichen Belustigungen, aber gegen die Belustigungen hinter den Bettgardienen soll er sanftere Gesinnungen hegen. Da der bessere Theil des Publikums nur seinen Spaß mit ihm treibt, so gab es schon verschiedene interessante Auftritte."

Ein schlimmes Gedächtniß stiftete diesem Mann ferner der hamburgische Candidat Johann Otto Thieß, der in seiner 1802 herausgegebenen Lebensgeschichte eine fast dreißig Seiten lange Schilderung von Göze entwirft, darin alle seine Streitigkeiten aufführt und scandalöse Anekdoten von ihm erzählt.

Noch mehr hat der bekannte Aloys Blumauer zu seinem bösen Rufe beigetragen, der ihm in seiner travestirten Aeneide ein Denkmal gesetzt hat.

Aber auch Männer, wie der Wandsbecker Bote und Stollberg, haben sich wider Gözen erklärt. Der Erstere gab die Disputation zwischen den Herren W. und X. und einem Fremden über Alberti's Anleitung und Gözen's Text am fünften Sonntage nach Epiphanias, den der Senat hatte confisciren lassen, weil Göze darin gegen Alberti gepredigt hatte, heraus. Darin wird dem Pastor Göze aus seinem Text manichäische Ketzerei nachgewiesen.

Viel schlimmer hat ihn noch Stollberg behandelt, der noch während Göze's Lebenszeit (1784) mit Anspielung auf Göze's Streit mit seinen beiden Kollegen in einer seiner Satyren folgende Verse auf Göze ausgehen ließ:

> Kennst du den argen Pfaffen nicht,
> Den Gözen seines Pöbels, der die Stadt
> Mit bittern Hefen seines Gallenkelchs
> Zur Ehre Gottes, wie er heuchelt, tränkt?

Zween fromme weise Männer, seines Amts
Genossen, hat er frömmelnd angezischt
Und wüthend angebrüllet, bis zuletzt
Sein Drachengift in ihre Wunden floß,
Und einer nach dem andern schwindend starb.
Wie strömt's ihm von der Quelle, wenn er fleht:
Herr schütte auf die Heiden deinen Grimm
Und auf die Nationen, welche Dich
Nicht kennen.

So ist durch die Zeitgenossen Göze's Bild fixirt worden.

Was sagt nun Herr Röpe Angesichts dieser Zeugnisse und wie erklärt er sie?

Schon in der Vorrede behauptet er, der Grund davon liege darin, daß Göze der letzte entschiedene Verfechter der kirchlichen Orthodoxie gewesen sei. „Wer aber für die Wahrheit kämpft, fährt er fort, muß sich gefallen lassen, daß die Gegner, da sie seine Sache nicht überwinden können, sich gegen seine Person wenden. Weil man die Wahrheit nicht verbrennen kann, schickt man ihre Zeugen auf den Scheiterhaufen. Und wo es nicht angeht, greift man zur persönlichen Verdächtigung, zur Verläumdung, zur Satire, zum Pasquill; dadurch kann man den sonst unüberwindlichen Gegner wenigstens in den Augen der gedankenlosen Menge moralisch vernichten. — Daß Göze bei seinen Lebzeiten so feindselig angegriffen worden, erklärt sich demnach aus den religiösen Richtungen und Kämpfen seiner Zeit und hat Gründe, die ihm wesentlich zur Ehre gereichen."

Sehen wir nun zu, wie Herr Röpe uns das beweist!

Für die Orthodoxie Göze's und dafür, daß er sie und nichts anderes vertrat, führt Herr Röpe einen sehr unverdächtigen Zeugen an, einen der Gegner Göze's, den Verfasser „der Gallerie der Teufel," Cranz. Es ist der Mühe werth, das ganze Zeugniß abzuschreiben. Er sagt:

„Wenn der weite Umfang vieler nützlicher Kenntnisse, wenn Vertrautheit mit systematischen Wissenschaften den Titel einer großen und ausgebreiteten Gelehrsamkeit verdient, so dürfte in dem allem der Herr Hauptpastor Göze wohl zuverlässig dem

größten Theil seiner Recensenten weit überlegen sein; er besitzt einen außerordentlich reichen Schatz von historischen, dogmatischen und polemischen Wissenschaften. Unpartheiisch alle seine gelehrten Handlungen erwogen, sind es lauter natürliche Folgen seines orthodoxen Systems. . . Ich halte sicher dafür, daß jeder strenge Anhänger der Augsburgischen Konfession und jeder, der die Bibel als göttliche Offenbarung annimmt, nicht anders lehren und handeln könne, als er lehrt und handelt. Bisher habe ich noch immer gefunden, daß seine geistlichen Mitbrüder in ihren Streitigkeiten mit ihm zu kurz kommen, und ich bekenne aufrichtig, wenn ich mit Ueberzeugung seine Prämissen unterschreiben könnte, so würde und müßte ich auch zu seinen Resultaten von ganzem Herzen Amen sagen. Ich meinestheils finde, daß er bisher noch nirgend einen Satz gelehrt hat, der nicht in den klaren Worten der Schrift seinen Grund hätte. . Gegentheils finde ich in den Behauptungen seiner Gegner nichts, was nicht mit den dürren Worten der Schrift in Widerspruch stünde. . Durch seine Lehre und Streittheologie thut er nichts anderes, als das Gebäude des Christenthums auf dem Fundament der Bibel in seiner alten Ordnung zu erhalten . . und das thut er nach seinen Grundsätzen? — nein, nach den Grundsätzen des alten apostolischen Christenthums, so wie es durch die Bibel begründet ist, so bündig, daß alle seine Bestreiter zu kurz kommen müssen, so lange sie die Grundsätze der christlichen Religion noch beibehalten und die Bibel noch als göttliche Offenbarung gelten lassen. Ein zweiter charakteristischer Zug in diesem Manne ist wohl ganz unbestritten seine offene Redlichkeit, daß er selbst glaubet, was er lehret. . Er ist kein Pharisäer, kein Heuchler, er hält nie hinter dem Berge; man weiß, wie man mit ihm daran ist; ohne alle sonst übliche theologische Politik spricht, schreibt, handelt er, wie er denkt, und ich schätze ihn höher als alle die aufgeklärten Theologen, die an's Christenthum flicken und lappen, sich zwischen Glauben und Unglauben winden und drehen und nie mit der Sprache gerade herausgehen." In Beziehung auf seinen theologischen Eifer sagt

Cranz: „In solchen Fällen, wo der Mensch beleidigt wird, lehrt Jesu Moral sanftmüthige Duldung, um dem Gefallenen aufzuhelfen. Das thut auch Herr Göze, er predigt Sündenvergebung, vergibt auch selbst und nimmt Sünder an seinen Tisch, die ihn oft gräßlich ausgehunzt haben." Ueber seinen Privatcharakter aber sagt er: „Ich find's infam, einem ehrlichen Manne Anekdoten anzudichten, durch die sein Name erniedriget und sein Privatleben mit Koth beworfen wird. Bekommt ein Senior Knietritte auf die Brust, so soll's Herr Göze gewesen sein, der die Balgerei gehabt hat; genießt eines hiesigen Predigers Sohn ein Stipendium, so muß Herrn Göze's Sohn drei gehabt haben. Wird ein gutes Schauspiel gegeben, so soll Herr Göze der Verfasser gewesen sein, und wenn fromme Geistliche wie die Rohrsperlinge schimpfen, so wird für Herrn Göze von der Kanzel gebeten, daß Gott ihm seine Lästerungen vergeben und ihn bekehren soll."

Eine unpartheische Forschung, wie sie Herr Röpe anstellt, beweist die Richtigkeit dieses Zeugnisses. Nichts ist leichter, als den theologischen Standpunkt Gözes zu bezeichnen. Er war ein orthodox lutherischer Theolog und hing mit seinem ganzen Herzen an diesem lutherischen Glauben. Man kann keinen Beweis dafür beibringen, daß er nur orthodox und nicht auch gläubig gewesen wäre. Diesen Glauben verkündete er und diesen vertheidigte er, als er ihn angefochten sah, und zwar mit allen den wissenschaftlichen Mitteln, welche die orthodoxe Theologie ihm darbot, denn sie standen ihm alle zu Gebot und er wußte sie nicht schlechter zu handhaben als seine lutherischen Vorgänger. Diese Mittel hat man freilich veraltet genannt, aber man sollte nicht vergessen, daß die Gegner sie so genannt haben, um sie zu diskreditiren. Sie trugen freilich das alte Gewand, in dem Göze sie überkommen hatte, aber er nahm mit der Schaale auch den Kern herüber und in ihm war Beweiskraft für jeden, dem das Wort Gottes eine Autorität ist. Göze hat in seinem Leben allerdings viel gestritten, aber der Glaube, den er vertrat, war eben viel angegriffen, und so durfte

es ihm mit Recht scheinen, daß er nur thue, was er vermöge seines Amtes thun mußte. Daß er keine streitsüchtige Natur war, beweist wohl der Umstand, daß er seine Polemik erst während seiner Amtsführung in Hamburg begann, zuvor aber schon 16, zum Theil ausführliche Werke geschrieben hatte, die ascetischer, aber nicht polemischer Art waren.

Sehen wir uns nun die Polemik, die er vor dem Streit mit Lessing trieb, darauf an! Daß er 1759 den Rath der Stadt veranlaßte, Kalenderkupfer, die wider den Anstand waren, zu confisciren; daß er wider die Maskeraden und die öffentlichen sonntäglichen Schlittenfahrten eiferte, wird ihm niemand übel anrechnen: das thaten zu seiner Zeit alle pflichteifrigen Geistlichen. Sein Werk über die Complutensische Bibelausgabe, eine Streitschrift wider Semler, war wissenschaftlicher Art, und daß er den Streit nicht schlecht führte, beweist, daß Lessing ihm Recht gab. Daran reihte sich die Polemik gegen Basedow, der sich damals in Altona aufhielt. Wer kennt aber Basedow, und findet es nicht begreiflich, daß ein gläubiger Geistliche sich getrieben fühlen mußte, gegen einen Mann, der so in nächster Nähe verwüstend wirkte, zu zeugen? Denn daß es Basedow arg getrieben hat mit seiner Aufreizung gegen den christlichen Glauben, beweisen die Thatsachen, daß die Altonaer Geistlichkeit ihn vom hl. Abendmahl ausschloß; daß die Schustergesellen Altona's einmal einen Aufstand wider ihn erregten; daß der Hamburger Senat (1764) von den Umtrieben Basedow's Veranlassung nahm, durch öffentliches Mandat vor dem Lesen paradoxer Schriften zu warnen und den Schulhaltern gebot, sich beim Unterricht nur der eingeführten Katechismen zu bedienen; endlich daß das gesammte Hamburgische Ministerium ein von Göze verfaßtes „Pastoralschreiben an die Gemeinen Gottes in Hamburg" ergehen ließ. Jetzt trat Göze auch persönlich ein. Am Palmsonntag 1764 hielt er eine Predigt „über das Gebet der Unmündigen und der Kinder", die gegen die Basedow'sche Aufklärerei gerichtet war. Er war aber nicht einmal der Erste, der dawider pre-

digte, zuvor schon hatte es der Hauptpastor Joh. Dietr. Winkler gethan, und diese Weise der Polemik war die damals gebräuchliche. In jener Predigt griff Göze die Basedow'sche Erziehungsmethode an, der zufolge man den Kindern vor dem zehnten Jahr die Namen und die Eigenschaften Gottes gar nicht nennen und sie gar nicht beten lassen sollte, bis sie eine völlige Erkenntniß der Religion erlangt hätten. Damit war nun der Streit eröffnet, der sich durch viele Jahre hindurch zog. Göze kämpfte in Predigten und in ascetischen Schriften.

Es wurde ihm Princip „wider alle Angriffe der „Aufklärer" so weit er irgend im Stand war, bis in den Tod zu kämpfen." Eine Hauptschrift war „die gute Sache des wahren Religionseifers. 1770." In ihr rechtfertigt er seine Polemik. „Ich bitte, sagt er, zu bedenken, daß die Basedow'schen verführerischen Schriften als ein Hagelschlag auf Hamburg und auf alle unsere Gemeinden niederfielen, daß solche hieselbst schon in tausend Händen waren, ehe ein Blatt davon in andere Hände kam; daß Basedow selbst, er war damals Professor in Altona, das Unkraut, das er ausgestreuet hatte, durch mündliche Empfehlung und Anpreisung fleißig zu begießen suchte, daß seine Bemühungen, uns Lehrer so verdächtig, verächtlich und verhaßt zu machen, eben so eifrig waren, als seine Irrthümer auszubreiten; daß Hamburg ein Ort ist, an welchem ärgerliche und verführerische Schriften und fliegende Blätter so häufig sind, wie im Winter die Schneeflocken, und alsdann zu urtheilen, ob die Verbindlichkeit eines Senioris in Hamburg, die Wahrheit zu vertheidigen, nicht größer sei als die eines Diakoni in Morungen."

Es war auch noch eine Zeit, in der man sich von abgelegtem Zeugniß Frucht versprechen durfte. Erzählt doch jener schon erwähnte Thieß selbst von dem Hamburger Berg, der in kirchlicher und sittlicher Beziehung in üblem Ruf stand, daß diese Gemeinde nicht nur orthodox sei, sondern zum Theil fromm, berichtet er, daß er Zuspruch bekommen habe von Schustern, Leinewebern u. dgl., „die nichts angelegentlicheres hatten,

als ihm ihren Seelenzustand zu entdecken", was ihm lästig genug war. Wie viel besser muß es in den anderen Gemeinden gestanden haben, und daß Göze's Predigten und andere Schriften Leser fanden, beweist schon der Umstand, daß sein Verleger ihm für jeden Predigtentwurf von 4 kleinen Octavseiten (es war Sitte, diese noch vor der Predigt auszugeben) 6 Thlr. Honorar zahlte; von Göze's „Todesbetrachtungen" schreibt aber selbst Friedrich Nikolai „sie werden mehr gelesen als Abbt vom Verdienste." Offenbar war nun der Streit, den er mit den Aufklärern in der nächsten Nähe zu führen hatte, Anlaß für ihn, die Aufklärerei und den Unglauben auch in weiteren Kreisen zu verfolgen, und so wurde er freilich ein sehr viel schreibender Polemiker. Aber seine Streitschriften sind weder schlecht, noch ist er darin maßlos, und warum sollen wir nicht annehmen dürfen, daß sein Gewissen ihm das Princip aufgedrungen hat, gegen alle Angriffe der Aufklärerei bis in den Tod zu kämpfen? Semler, Bahrdt, Leß gaben jeder in seiner Weise genug Anlaß zu ernster Widerrede.

Aber mehr als diese Polemik hat man Gözen sein Verhältniß zu seinen beiden Collegen Alberti und Friderici übel genommen. Fassen wir dieses erst in's Auge, um dann zu den Gegnern Göze's zurückzukehren und zu zeigen, wie sie es angefangen haben, um ihm einen so üblen Leumund zu machen!

Es war freilich ein großes Aergerniß, das der Gemeinde gegeben wurde, daß zwei Prediger in einer Stadt wider einander predigten und schrieben. „Des Morgens, erzählt Meier, predigte Göze wider Alberti und des Nachmittags Alberti gegen Göze." Aber wir müssen doch fragen, wer die Hauptschuld trägt? Sehen wir auf die Persönlichkeit Alberti's oder auf seine theologische Richtung, nach beiden Seiten hin mußte Göze an ihm Aergerniß nehmen. Göze war ein Hauptpastor nach altem Schlag, ernster würdiger Haltung, gravitätisch, Alberti ein Lebemann. Meier erzählt von ihm: „in den häufigen Gesellschaften spielte er gern den Lustigmacher in Erzählung allerlei lustiger Anekdoten und Hi-

störchen.“ Cramer aber, der Sohn des bekannten Freundes von Klopstock, schreibt von ihm: „wirklich besaß er außer seinen großen theologischen, philosophischen und Sprachkenntnissen, die ihn zum Geistesrange eines Jerusalem und Spalding erhoben, außer seinen Redetalenten, die man aus seinen gedruckten Predigten kennt, außer den großen Tugenden seiner Seele, dem Streben nach aufgeklärtem Denken in der Religion und der Ausbreitung geistlicher Toleranz — ein Talent der Unterhaltung, dem Keiner gleich kommt. Er war in Erfindung von Scherz, von gesellschaftlicher Satire in stets zu Gebote stehender Laune der deutsche vereinigte Yorik und Swift. Nicht Garrick, nicht Unger übertraf und übertrifft ihn an mimischer Darstellung... Aller Witz Anderer verstummte vor ihm, und unauslöschliches Gelächter glänzte und scholl um ihn her, indem bald ein Jude, bald ein Vierländer im plattdeutschen Dialekt, bald sein Vetter, der Gifhorner Superintendent, bald ein larmoyanter oder meckernder herrnhutischer Kanzelredner nachgemacht war mit der entsprechenden Pantomime dazu. Es ließe sich gewissermassen sagen: wenn nicht Unger noch wäre, man habe, seit Alberti nicht mehr lebt, in Hamburg das Lachen verlernt.“ Cramer erzählt dann noch eine Reihe von Späßen, die Alberti hatte ausgehen lassen, von denen wir nur den letzten mittheilen. „Mein Vater hatte seine Ode Melanchthon mitgebracht, in der er die neueren Theologen zur Duldsamkeit ermuntert. Alberti faßte die auf, zergliederte sie Vers für Vers, hielt mit gurgelnder Göze'scher Declamation eine Strafpredigt darüber, leitete aus jedem Hemistich grundstürzende Irrlehren ab, und beschloß zuletzt mit einem Gebet, wozu er das berühmte: „Schütte deinen Grimm aus über die Heiden“ zur Einleitung nahm.“

So die Persönlichkeit Alberti's. Seine theologische Richtung ist schwer zu beschreiben. Zwar sagt Herr Röpe, Alberti sei der vertrauteste Freund Basedow's gewesen und völlig erfüllt von dessen heterodoxen Ansichten und antikirchlichen Bestrebungen, aber öffentlich hat er sich dazu nicht be-

kannt. Er gehörte zu den damals nicht seltenen Theologen, welche den Schein der Orthodoxie nicht verlieren wollten, aber, ihr doch entfremdet, die Wahrheiten der natürlichen Religion an deren Stelle zu setzen suchten. Das erkennt man am deutlichsten aus seiner 1771 erschienenen „Anleitung zum Gespräch über die Religion." Darin war allerdings keine der positiven christlichen Lehren geleugnet (nur der Lehre vom Teufel erwähnt er nicht, behauptete aber nachher, er hätte sie nur vergessen), aber er erwähnt ihrer erst, nachdem er in 12 Abschnitten die Wahrheiten der natürlichen Religion abgehandelt hatte, er setzte die eine Reihe von Lehren nicht in Beziehung zu der anderen und er deutete die positiven Lehren um. Die Erscheinung des Messias, lehrte er, habe auf die moralische Besserung des Menschen abgezielt; das Hauptgeschäft des Messias sei gewesen, Unterricht in der Religion zu ertheilen, zu lehren, wie nöthig es sei, Laster zu meiden und Tugend zu üben; Christus habe ein unschuldiges und gemeinnütziges Leben mit einem Tode beschlossen, welchen er für Wahrheit und Tugend erlitten, und welchem er freiwillig entgegengegangen sei."

Wie hätte nun, wenn das die Richtung Alberti's war, Göze, ohne Verläugnung seiner Grundsätze und ohne seinem Princip, aller Art von Aufklärerei entgegenzutreten, untreu zu werden, mit Alberti in Frieden bleiben können? Freilich war Göze weniger geneigt, den Streit fallen zu lassen als Alberti, aber das liegt in der Natur der Sache. Glaubte Göze einmal, wider seinen Kollegen zeugen zu müssen, so lag es nahe, so lange damit fortzufahren, als Grund zum Zeugniß vorlag.

Der gleichen Richtung aber, wie Alberti, war Friderici zugethan, der 1775 zum Hauptpastor an St. Petri erwählt wurde. „In seine Kirche strömte man, man studirte seine Texte, man lauerte auf seine Ausdrücke, aber man konnte nicht klar über ihn werden, da er jede entschiedene Erklärung, ob er an Christum als den Sohn Gottes im kirchlichen und biblischen Sinne glaube, mit großer Behutsamkeit vermied." Göze sah natürlich bald, wie das gemeint war und schärfte

nun diejenigen Glaubenslehren, welche Friderici entweder umging, wenn er auch vermöge seines Textes den stärksten Beruf hatte, solche zu treiben, oder welche er zweideutig, unbestimmt, auch wohl unrichtig vortrug, mit desto größerem Fleiß ein. Friderici rückte aber allmählig deutlicher heraus. Am 1. Epiphanias 1776 brachte er wieder Basedow's Grundsätze über Kindererziehung auf die Kanzel. Am Dienstag nach Reminiscere 1776 predigte er über das Seelenleiden Jesu am Oelberg, gab darin als Ursache dieser Leiden die Sünden seiner Feinde, die Schwachheiten und Versündigungen seiner Jünger an, der eigentliche Kernpunkt aber, daß der Herr die Sünden der Welt auf sich genommen, war völlig übergangen. Jetzt traten nicht nur Göze sondern auch Herrenschmidt am nächsten Charfreitag gegen ihn auf, und als Friderici 1777 plötzlich an einem Gallenfieber starb, erklärte man das aus der Alteration, welche Friderici darüber gehabt, daß Göze am 7. Sonntag nach Trinitatis seine Predigt vom selben Tag widerlegt habe. Später, nachdem Göze dargethan, daß er den Text für diesen Sonntag schon vor dem 4. Trinitatis dem Buchdrucker übergeben habe, erhob man die Beschuldigung, Göze habe dem F. einen Brief zugesandt, der die Ursache seines Todes gewesen sei. Göze widersprach auch diesem Gerücht, aber das Gerücht erhielt sich, wie wir aus dem Gedicht Stollberg's aus dem Jahr 1784 wissen.

Diese Streitigkeiten und die Art, wie Göze sie führte, erklären uns noch nicht den üblen Leumund, der ihm zu Theil geworden ist. Wir werden ihn aber erklärt finden, wenn wir die Kritik der Gegner uns vergegenwärtigen. Diese, ohnehin von dem der Popularphilosophie eigenthümlichen Dünkel aufgebläht, bildeten eine enggeschlossene Koterie, ihre Stellung war etwa die der Humanisten am Ende des 15. Jahrhunderts, nur mit dem Unterschied, den sie natürlich nicht erkannten, daß der Humnaismus doch einen tieferen Kern hatte; die auf ihrer Bildungsstufe nicht Stehenden betrachteten sie als Dunkelmänner ganz in derselben Weise wie die Humanisten die Mönche

und die Anhänger der Mönchsbildung als solche betrachteten. Ein ernster Kampf mit ihnen schien nicht der Mühe werth, es war ihnen zu sehr eine ausgemachte Sache, daß sie auf der Höhe der Zeit ständen, jene darunter, es kam also nur darauf an, sie mundtodt zu machen. War das die Stellung der Aufklärer überhaupt, so gilt das insbesonders von den Hamburgern, deren Chorführer der eben so viel in Hamburg als in Altona weilende Basedow war. Basedow's Taktik war es eben vor Allem, koteriemäßig zu wirken, sich der Zeitschriften zu bemächtigen und in ihnen den Ton anzugeben, und seinem ganzen Charakter entsprach der Kampf mit den Mitteln des Spottes, der Pasquille. Solche Mittel fanden aber in dem üppigen und leichtsinnigen Hamburg leicht Anklang. Mit diesen Mitteln nun zog man vorzugsweise gegen Göze zu Felde, gegen ihn, als den, der am lautesten Widerpart hielt. So machte man aus Göze eine Karrikatur, man hatte dabei die Lacher auf seiner Seite und damit gewonnenes Spiel. Diesen Ton schlug man gleich von Anfang an ein, gleich nach seiner Predigt über das Gebet der Unmündigen, und zwar, wie Göze es vorausgesagt hatte, denn er kannte die Art seiner Gegner. In der That flogen sogleich spöttische und anzügliche Schriften, Pasquille und Satiren wie Schneeflocken um ihn her, und kaum zwei Jahre währte der Streit, so erschien das giftige von Abbt geschriebene, aber anonym (Berlin bei Nicolai) herausgegebene Pasquill: „erfreuliche Nachricht von einem in Hamburg bald zu haltenden protestantischen Inquisitionsgericht", worin die Anführer der Orthodoxie, da sie noch keinen Ketzer wirklich verbrennen dürfen, beschließen, das Autodafé in effigie zu halten. Es wird an Basedow vollzogen. Sobald sein Bildniß herbeigetragen wird, wenden des Herrn Seniors Göze Hochwürden das Antlitz aus Wehmuth ab, Ziegra zerreißt es und tritt es unter die Füße. Das Pasquill schließt aber mit dem Epigramm:

Da steht er, seine fette Wange
Färbt keine Scham mehr roth;

Und Hamburg, abergläubisch bange,
Horcht fromm auf sein Gebot,
Und ehrt mit knechtischem Entsetzen
Den von ihm selbst erhöhten Mann.
So schuf sich Juda einen Götzen,
Ein goldnes Kalb und betet's an.

Göze war gewissermassen für vogelfrei erklärt, wer den Witz dazu hatte, durfte eine üble Nachrede, eine Anekdote oder dergl. auf ihn ersinnen. Ob sie wahr sei, danach wurde wenig gefragt und immer war man geneigt sie zu glauben.

So stand es mit Göze's Leumund schon vor seinem Streit mit Lessing, dieser hat eigentlich nur das Siegel darauf gedrückt und ihn in umgekehrter Weise kanonisirt. Aber man meine nicht, daß Lessing damals, als Göze wider ihn eiferte, die Vorstellung von ihm hatte, welche man nach seinem Leumund sich machen konnte. Das würde Lessingen sehr entschuldigen. Aber Lessing hatte bis dahin eine viel bessere Vorstellung von Göze und unterscheidet sich in seinem Urtheil über ihn gar sehr von seinen Hamburger Freunden, wie er sich bekanntlich überhaupt in seiner Stellung zu den theologischen und philosophischeu Fragen gar sehr unterschieden hat. Göze und Lessing kannten sich seit geraumer Zeit nnd achteten sich gegenseitig. Göze sagt von ihm: „ich habe in seinem Umgang wirklich angenehme Stunden genossen, denn er konnte freundschaftlichen Widerspruch vertragen", und Lessing wurde von seinen Freunden wegen seiner Hochachtung für Göze geneckt. „Man sagt, schreibt ihm sein Bruder Carl einmal, entweder Du bekehrtest Göze oder er Dich." Ebert aber spottet bei Lessing's Uebersiedlung von Hamburg nach Wolfenbüttel: „ich hoffe, daß Ihnen alle Freunde, die Sie dort ungern verlassen, hier einigermaßen durch andere ersetzt werden sollen", und als Lessing erwiedert: „ich wüßte nicht, was Ihnen für Unarten von mir beifallen könnten, es wäre denn das Pharao und Göze. Ich weiß nicht, was Ihnen

dieses unschuldige Paar gethan hat", antwortet Ebert: Mit Ihrem Gözen! Sie zwingen mich doch, den Mann noch einmal zu nennen; der gottlose Pharao kommt mir in seiner Gesellschaft als wahrer Heiliger vor."

Und Lessing machte doch die Bekanntschaft Göze's erst zu der Zeit, als der Kampf desselben mit Semler, Alberti, Basedow schon in voller Blüthe stand. Er schrieb: „am 24. Jänner 1769 habe ich den Senior Göze zuerst persönlich kennen lernen. Ich besuchte ihn auf seine wiederholte Einladung und habe einen in seinem Betragen sehr natürlichen, in seinen Kenntnissen gar nicht unebenen Mann an ihm gefunden. Wir sprachen zuerst von der hiesigen Bibliothek, darauf wegen seiner Streitigkeiten mit Semler, in welchen Göze nun wohl offenbar Recht hat, da Semler von dem Complutensischen N. T. gesprochen hat, ohne es gesehen und untersucht zu haben." In dem Streit mit Alberti nahm aber nach dem Zeugniß von Nicolai Lessing entschieden Göze's Parthei, obwohl er mit dem Ersteren in freundschaftlichem Umgang stand. Man könne, behauptete er, recht wohl beten: „schütte deinen Grimm auf die Heiden", und machte sich sogar den Spaß, eine Predigt über diesen Text und über den „Du sollst Deinen Nächsten lieben als Dich selbst", zu schreiben, weil Alberti den letztern Text wider den ersteren angeführt hatte. In einem Briefe spricht Lessing von seinem „ehrlichen Göze." Wenn die Freunde Lessingen aufforderten, mit zu Alberti zu gehen, pflegte Lessing zu antworten: geht ihr zu Alberti, ich gehe zu Göze, da kann ich etwas lernen."

Worin hat nun jener Umschlag in dem Urtheil Lessing's über Göze, der von dem Augenblick des Streites zwischen beiden eintrat, seinen Grund? Hat sich Göze darin als ein anderer erwiesen, oder hat Lessing Göze's Polemik anders aufgenommen, seit sie ihn traf? Herr Röpe behauptet das Letztere. Er leitet die Empfindlichkeit, mit der Lessing gleich den ersten von anderer Seite ausgehenden Tadel, der gegen

seine Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente ausgesprochen wurde, aufnahm, aus einer veränderten Stimmung Lessing's ab. Als Lessing mit der Herausgabe der Fragmente (1774) begann, war nach Herrn Röpe's Behauptung seine Stellung die des entschiedenen Unglaubens an die christliche Religion bei entschiedenem Respekt vor derselben, war er zwar nicht gewillt, das alte Haus zu stützen, unter dem falschen Vorwand, es zu unterbauen, aber noch weniger gesonnen, gerade heraus gegen das Christenthum zu streiten. Herr Röpe ist überzeugt, daß Lessing eine Bewegung, wie sie nachher entstanden ist, nicht beabsichtigt hat. Bei Herausgabe des ersten Fragments „von der Duldung der Deisten" habe er sicherlich keine andere Meinung gehegt, als wiederum nur seinen alten Gegnern, den Aufgeklärten, einen kleinen Stein in den Weg zu werfen. Herr Röpe bringt auch Zeugnisse bei, daß seine literarische Unternehmung nicht auf nur wissenschaftlichen Gründen beruht habe. „Ich habe es, schreibt Lessing, Gott weiß, nie nöthiger gehabt, um Geld zu schreiben, und diese Nothwendigkeit hat natürlicher Weise sogar Einfluß auf die Materie, von welcher ich schreibe... Ich habe meine Beiträge bloß darum angefangen, weil diese Arbeit fördert, indem ich einen Wisch nach dem andern in die Druckerei schicken darf und ich dafür von Zeit zu Zeit ein Paar Louisdor bekomme, um von einem Tage zum andern zu leben." Anders waren schon die Verhältnisse, als er 1776 fünf neue Fragmente herausgab. Es war nach seiner Reise nach Italien, von der er verstimmt zurückgekehrt war, und in Wolfenbüttel trafen ihn neue Verdrießlichkeiten. Das letzte Fragment (über die Auferstehungsgeschichte) mußte die Orthodoxen tief verletzen, aber Herr Röpe ist der Ueberzeugung, daß seine Verstimmung ihn an einer recht besonnenen Erwägung der Tragweite dieser Fragmente gehindert habe, und nun trafen ihn die Angriffe gerade zu der Zeit, als der schwerste Schlag seines Lebens, der Tod seiner Frau ihn traf, wodurch er aus dem eben begonnenen häuslichen Glücke auf

einmal herausgerissen und abermals wieder in finanzielle Mißverhältnisse hineingestürzt wurde.

Daraus also erklärt Herr Röpe die gereizte leidenschaftliche Weise, mit der Lessing sogleich den Streit wider Göze aufnahm, und er nennt es einen Streit, in welchem es Lessingen zuletzt nicht mehr allein auf die Sache ankam und bei dem er am Ende seine Taktik vorwiegend darnach einrichtete, als persönlicher Sieger aus dem Kampfe hervorzugehen. Und in der That gleich die ersten Aeußerungen, welche Lessing nach Empfang des ersten Göze'schen Aufsatzes that (erst vom Sterbebett seiner Frau aus, dann unmittelbar nach ihrem Begräbniß), verrathen eine desperate Stimmung, und schon in dem „Absagungsschreiben", das Lessing nach Empfang des zweiten Göze'schen Beitrags hatte ausgehen lassen, „beginnt die lange Reihe von Streitschriften gegen den einen Mann, den er sich zur Zielscheibe des bittersten Hohns und des grimmigsten Spottes erwählt hat. Diese ganze Polemik ist rein persönlich, voll der heftigsten Invectiven und einer offenbar nur affectirten Verachtung des Gegners."

Es liegt nicht in unserer Aufgabe, ein Urtheil darüber abzugeben, ob Herr Röpe die Motive Lessing's in diesem Streit richtig gedeutet hat, wichtiger ist für uns, zu constatiren, daß Göze nicht ein anderer war gegen Lessing wie gegen Alberti und die anderen Gegner, und daß seine Polemik eine ruhige und anständige war. Dieß geht aus eben den Mittheilungen, welche Herr Röpe aus den Beiträgen Göze's macht, hervor, aber auch das geht aus ihnen hervor, daß wenn Lessing auf die Sache selbst, die Göze verfocht, eingegangen wäre, sein Sieg gegen ihn kein so glänzender gewesen wäre. Er wurde es dadurch, daß er alle Künste des Scharfsinns und der Dialektik für erlaubt hielt, mit denen nur gar zu oft das Augenmerk von der Sache selbst abgelenkt wurde. Mit seiner Polemik hat Göze also auch den bösen Leumund nicht verdient, den ihm Lessing gemacht hat, und unser Urtheil

geht dahin: Göze war kein Mann von ungewöhnlichen Talenten, darum mußte er freilich einem Manne wie Lessing unterliegen, aber er hat für die christliche Wahrheit ein gutes Zeugniß abgelegt nach dem Maß seiner Gaben, und die Gegner, auch Lessing nicht ausgeschlossen, haben sich an ihm versündigt, indem sie, um in der Sache leichteres Spiel zu haben, die Person, die diese Sache vertrat, verunglimpften, lächerlich und verächtlich machten.

Der Mann war es werth, daß Herr Röpe seine Rettung unternahm.

Die Lehre vom Gewissen mit besonderem Absehen auf ihre Bedeutung für die geistliche Praxis.

Unter den theologischen Fragen gibt es kaum eine schwierigere, als die, was das menschliche Gewissen sei. Und doch ist es praktisch von der größten Bedeutung, sowohl für den einzelnen Christen, als auch insonderheit für den Seelsorger, über diese Frage völlige Klarheit zu besitzen. Denn alles seelsorgerliche Handeln ist ein Handeln an dem Gewissen. Gilt es Buße zu erwecken, so bedarf es des Zeugnisses des Gewissens, und der Glaube hinwiederum erweist sich in seiner rechtfertigenden Wirkung in einer Wandlung des Gewissens. Wenn es sich nun so verhält, so kann's nicht gleichgültig sein, die Frage nach dem Wesen des Gewissens immer wieder aufzuwerfen, und es dürfte vielleicht besonderes Interesse haben in der Beantwortung derselben sogleich darauf Bedacht zu nehmen, welche Consequenzen sich daraus ergeben für das seelsorgerliche Handeln, sofern es das Gewissen zum Objekt hat. Von diesem Gesichtspunkt aus behandelte der Verfasser die Lehre vom Gewissen in einer Kapitelsconferenz der Diöcese, der er angehört, und da mehrere seiner Amtsbrüder das da Vorgetragene weiterer Mittheilung werth achteten, so steht er nicht an, das Wesentliche jenes Vortrags hier zu weiterer Ueberlegung Anderer mitzutheilen.

Was nun die Sache selbst anlangt, so ist bei ihrer Besprechung nicht außer Acht zu lassen, daß der Begriff des Gewissens nicht ein ebenso fertiger ist, als irgend ein anderer theologischer Begriff es sein mag. Das Gewissen hat so gut wie der Mensch, dem es angehört, eine Geschichte. Wenn wir daher zuerst sprechen vom Wesen des Gewissens, so meinen wir

dies im strengsten Sinne des Worts d. h. wir nennen damit das schlechthin unveräußerliche des Gewissens, das sich überall findet, wo das Gewissen vorhanden ist. Davon unterscheiden wir dann seine verschiedenen Erscheinungsformen, indem wir die Geschichte des Gewissens d. i. den Verlauf seiner Entwicklung vom Fall an bis zur Wiedererneuerung in Gottes Bild darstellen. Aus beiden aber wollen wir zuletzt einige Resultate für die geistliche Praxis abzuleiten versuchen.

I.

Vom Wesen des Gewissens.

Was ist also nun das Gewissen? Eine Frage, welche von jeher die verschiedenste Beantwortung gefunden hat. Ist es etwas subjectiv menschliches, oder etwas objectiv göttliches im Menschen, oder ist es beides zugleich? und wie verhalten sich dann diese beiden Momente zu einander? Um diese Frage genau zu beantworten, gehen wir zunächst auf eine genauere Darlegung desjenigen neutestamentlichen Begriffs ein, durch welchen das Gewissen gewöhnlich bezeichnet wird, nämlich auf den Begriff der *συνείδησις*. Damit ist zunächst nichts anderes bezeichnet, als was wir Bewußtsein nennen, und wenn wir nun wissen wollen, wie sich damit der Begriff des Gewissens, als eines sittlich-religiösen Bewußtseins verbinden konnte, so müssen wir die Bedeutung des Ausdrucks „Bewußtsein" in nähere Erwägung ziehen. Bewußtsein ist mehr als Wissen; es ist das Wissen um eine Sache, welche für den Bestand unserer Persönlichkeit von constitutiver Bedeutung ist. Dadurch gewinnt der Inhalt des Bewußtseins gegenüber dem Inhalt unseres historischen Wissens seine specifische Eigenthümlichkeit. Weiß ich von einer Sache, so kann sie mir möglicherweise ganz äußerlich bleiben; bin ich mir aber einer Sache bewußt, so wird diese damit ein wirksamer Faktor für mein persönliches Leben. Der Inhalt des Bewußtseins ist demgemäß immer von sittlicher Bedeutung. Näher noch als das bisher gesagte führt uns zur Lösung der Frage, wie man vom „Bewußtsein" aus zum Begriff

des Gewissens gelangt, die Beobachtung, daß das alte Testament (vgl. Delitzsch Psychologie S. 100) das Gewissen als ein Wissen des Herzens 1 Kö. 2, 44. und die Rüge und Strafe des Gewissens, die der Mensch erfährt, als eine Strafe, welche das Herz übt, erscheinen läßt vgl. Hiob 27, 6. 1 Sam. 24, 6. 2 Sam. 24, 10. Daraus nämlich ergibt sich mit aller Bestimmtheit, daß der Inhalt des Bewußtseins, das wir Gewissen nennen, sittlicher Natur ist, wie denn überhaupt nach der Anschauung der heil. Schrift es ursprünglich und wesentlich für den Menschen kein anderes Wissen gibt, als ein ethisches. Alles Wissen des Menschen soll ihn in ein ethisches Verhältniß setzen zu dem, um das er weiß, denn die Welt, welche zunächst Gegenstand seines Erkennens wird, ist für ihn und er für sie. Und wenn andrerseits die Gottheit Gegenstand seines Erkennens wird, so wird er sich ihrer nicht anders bewußt, denn als des ewigen Grundes der Welt und seiner selbst. Welt- und Gottesbewußtsein hat für den Menschen nach dem Willen Gottes immer ethische Bedeutung. Der Mensch weiß um Alles, was da ist, damit es ihm etwas sei und er ihm etwas werde. Die menschliche Persönlichkeit hat am Herzen darum den Mittelpunkt des Lebens, sie ist vor allem und wesentlich Wille, aber weil freier, darum im Verhältniß zu sich und zu anderen sein selbstbewußter Wille. Das Bewußtsein ist also der Anlage menschlichen Wesens gemäß diejenige Form in welcher dem Menschen Alles in ihm und außer ihm Seiende gegenwärtig ist um Bestimmungsgrund seines persönlich freien Lebens zu werden.

Auf solche Weise ergibt sich, daß das menschliche Bewußtsein im Sinne der ewigen Wahrheit ethischer Natur ist. Aber das ist doch immer noch zu allgemein um die spezifische Eigenthümlichkeit des Gewissens zu bezeichnen. Das Bewußtsein ist an und für sich ebenso Welt- als Selbst- und Gottesbewußtsein. Es fragt sich, welche von diesen dreien Gestalten die heilige Schrift bezeichnet, wenn sie vom Bewußtsein schlechthin sagt. Das ist nun allerdings aus dem Worte συνείδησις nicht zu entnehmen; die Schrift lehrt es auch nicht besonders, sie setzt

es vielmehr voraus, denn sie redet überall zu solchen, welche in der Erfahrung des Gewissens stehen und demnach auch das wissen, ob im Gewissen das Bewußtsein um das eigne Ich oder um die Welt, oder um Gott den Bestimmungsgrund des persönlich freien Lebens bilde. Es liegt übrigens die Antwort auf diese Frage bereits in dem oben Gesagten, denn anders weiß der Mensch um die Welt, um sein eignes Ich, anders um Gott. Die Welt ist für ihn, er für die Welt; Grund seiner Selbst aber und der Welt ist Gott. Daher hat in seinem Bewußtsein die Welt und das eigene Ich und Gott andererseits eine verschiedene Stellung. Er und die Welt sind von Gott, daher kann Welt- und Selbstbewußtsein nicht in dem Sinn für das sittlich freie Leben bestimmend werden, als das Gottesbewußtsein. Vielmehr bringt es das Verhältniß des Welt- und Selbstbewußtseins zu dem Gottesbewußtsein mit sich, daß das Gottesbewußtsein das Bestimmende, das Welt- und Selbstbewußtsein das Bestimmte ist. Daraus ergibt sich nun aber, daß das menschliche Bewußtsein seiner selbst und der Welt nie anders, als im Verhältniß zu Gott gewiß wird, und daraus ergibt sich auch das andere, daß, weil mit dem Bewußtsein des Ich's und der Welt das Gottesbewußtsein zugleich gesetzt ist, das menschliche Bewußtsein seiner Natur nach nicht überhaupt blos sittliches, sondern näher religiös-sittliches ist.

So kommt es also, daß die Schrift mit dem Begriff Bewußtsein ohne nähern Zusatz die religiös-sittliche Anlage des Menschen bezeichnet. Im Sinn der gewöhnlichen Sprache ist das allerdings nicht, und man hat darum das sittlich-religiöse Moment in dem σύν angedeutet finden wollen, indem man das Gewissen erklärte für das Mitwissen der Seele mit dem allgegenwärtigen, allwissenden Gott; aber das ist eingetragen in das Wort aus Verlegenheit darüber, wie man von dem Begriff des Bewußtseins aus zum religiös-sittlichen gelangen solle. Es bedarf aber dessen nicht, wenn man nur, wie wir gethan, das sittliche Moment, das dem Wissen, sofern es Bewußtsein ist, inne liegt, nicht vergißt und sodann erwägt, daß im Sinne der

Schrift das Bestimmende des menschlichen Bewußtseins die ihm immanente Gottesidee ist.

Aus diesem Ergebniß der Untersuchung des neutestamentlichen Begriffs der *συνείδησις* folgt nun für das Wesen des Gewissens 1) daß es etwas subjectiv menschliches 2) dem menschlichen Wesensbestande unveräußerliches, weil 3) die sittliche religiöse Anlage des Menschen selbst ist. Indeß will alles dies sofern es Folgerung aus der obigen Darlegung ist, aus der Schrift bewiesen sein und damit wird sich dann von selbst auch die Richtigkeit jener Darlegung erweisen.

Das Gewissen sagen wir also erstlich ist etwas subjektiv-menschliches. Dies setzt die Schrift voraus, wenn sie Act. 23, 1. 1 Tim. 1, 5. 19. Hebr. 10, 22 von einer *συνείδησις ἀγαθή* und *πονηρά*, einer *σ. κακή* oder *καθαρά*, 1 Tim. 3, 9. Hebr. 13, 18. 1 Tim. 4, 2. Tit. 1, 15. von einer *σ. μεμιασμένη* oder *κεκαυτηριασμένη* spricht; und nur unter dieser Voraussetzung versteht man, wie es Hebr. 9, 14 heißen kann: *καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ τῶν νεκρῶν ἔργων*. Wie kann man das Gewissen eine Stimme Gottes im Menschen nennen, und dabei in Wahrheit sagen, es sei befleckt, es trage Brandmale an sich und bedürfe der Reinigung? Denn alle diese Aussagen gelten ja vom Gewissen nicht in dem Sinne von aktiven sondern passiven Attributen. Nicht das Gewissen befleckt, sondern es wird befleckt. Das Gewissen ist ein starkes oder schwaches, also manchfacher Entwicklung fähig. Dies paßt aber nur dann, wenn es etwas subjektiv-menschliches, wie wir oben sagten das religiös-sittliche Bewußtsein des Menschen ist.

Als solches ist es nun 2) dem Menschen unveräußerlich, dies zeigt am besten Röm. 2, 15. Das erste Kapitel des Römerbriefs zeigt uns den Menschen im Zustande tiefster Depravation, wie er von seinem ursprünglichen Bild so weit als nur immer möglich abgekommen ist. Aber nichts desto weniger wird diesem Menschen noch die *συνείδησις* vindizirt. Sie muß demnach zwar äußerster Trübung und Schwächung fähig, aber dennoch den Menschen unverlierbar sein. Ohne sie wäre der

Mensch nicht mehr Mensch; sie gehört demnach zu seinem Wesensbestand. Dies gerade können wir der benannten Römerstelle entnehmen. Sie führt uns zugleich ein in das Wesen des Gewissens, indem sie uns dasselbe an dem Menschen zeigt, der, was er ist und wie er sich erweist, lediglich vermöge seiner menschlichen unveräußerlichen Natur (τῇ φύσει) ist. Es wird nämlich hier im Gegensatz zum Volk der Gesetzesoffenbarung das Geschlecht der Heiden in seiner sittlichen Verantwortlichkeit vor Gott dargestellt. Nicht blos die Glieder des unter dem geoffenbarten Gesetz lebenden Volkes, sondern auch die außerhalb der Offenbarung stehenden Heiden werden am Ende gerichtet nach ihrem sittlichen Verhalten. Wie ist das nun möglich, wenn nicht auch sie wissen was sie sollen? Nun aber entbehren sie des geschriebenen Gesetzes; folglich müssen sie die Norm des sittlichen Handelns in sich selbst tragen. So ist das γάρ V. 14 gemeint. Es begründet V. 14 u. 15 die sittliche Verantwortlichkeit der Heiden vor Gott durch die Thatsache, daß die Heiden ohne das geoffenbarte Gesetz Israels zu haben, dennoch die Werke dieses Gesetzes thun. Durch dieses ihr gesetzliches Verhalten — so weit es eben da ist — beweisen sie, daß sie die Norm des Verhaltens in ihren Herzen tragen, daß sie ein Bewußtsein um den Willen Gottes haben d. i. den Willen Gottes als den Bestimmungsgrund ihres sittlichen Bewußtseins in sich tragen. Hieraus ist von selbst klar, daß das Gewissen nicht Produkt menschlicher Thätigkeit, sondern etwas Gegebenes, besser Anerschaffenes, und deßwegen dem Menschen unveräußerliches sei, so aber, daß der Mensch in Kraft der gegebenen sittlich religiösen Bestimmtheit sich freithätig bestimmt. Das Gewissen ist etwas subjektives, weil eine menschliche Anlage, aber damit auch von selbst etwas objektives und unveräußerliches, weil es mit seinem Wesensbestand gesetzt ist. Es ist das in sein Herz geschriebene Gesetz, um das er als um s e i n Gesetz weiß, durch das er sich bestimmt vorfindet, um sich selbst dafür zu bestimmen. Sobald der Mensch überhaupt des Bewußtseins fähig wird, wird er sich auch dieser Bestimmtheit be-

wußt, und damit gestaltet sich sein Bewußtsein zum Gewissen. Es findet hier eine wunderbare geheimnißvolle Verknüpfung von Göttlichem und Menschlichem statt; aber das ist ja eben die Eigenthümlichkeit des Menschen, daß er ein Bild Gottes ist, göttlichen Geschlechtes, d. i. von und für Gott und doch wiederum freies Ich gegenüber Gott. Gottes Hauch ist der Menschen Geist und doch nur sein Geist, ein Geist gegenüber dem göttlichen Geist. Darnach will es verstanden sein, wenn in unserer Stelle scheinbar das in dem Herzen des Menschen geschriebene Gesetz etwas anderes ist, als das Gewissen. Denn von diesem heißt es, es zeuge mit jenem Gesetze. Also jenes Gesetz ist ein Zeugniß, und das eigene Bewußtsein zeugt mit ihm. Aber dies sind nur die beiden Seiten der einen Sache. Das Gewissen ist hier auseinandergelegt in seine beiden Faktoren, den subjektiven und den objektiven. Die *συνείδησις* hat an jenem *νόμος γραπτός* ihren Inhalt. Hier ist beides geschieden, weil es sich darum handelte zu zeigen, daß auch der Mensch außer der Offenbarung eine objektive Norm seines sittlichen Handelns besitze; ein Gesetz wie das Israels, das aber nicht geschrieben ist, wie jenes, auf steinernen Tafeln, sondern in's Herz, so daß er um dasselbige als um sein eigenes weiß. Es ist seinem Bewußtsein immanent. Es ist sein eigenes, aber nicht als Produkt seiner Thätigkeit, sondern ihm gegeben, weshalb es ihm auch objektiv werden kann. Es zeugt in ihm, er zeugt mit ihm. Er trägt es in sich, aber er ist ihm gegenüber frei, es ist also objektiv und subjektiv, darum ihm unveräußerlich, weil seine mit seiner menschlichen Natur gesetzte religiös sittliche Anlage.

Aber ist das nun nicht zu allgemein, wenn wir das Gewissen das sittlich religiöse Bewußtsein nennen, deckt sich das mit jenem „in's Herz geschriebenen Gesetz", an welchem dasselbe seinen Inhalt oder objektiv göttlichen Grund hat? Die Antwort auf diese Frage scheint mir darin zu liegen, daß es V. 15 nicht heißt „die Heiden erzeigten *τὰ ἔργα τοῦ νόμου*", sondern *τὸ ἔργον*. Letzteres bezeichnet das gesetzliche Verhalten;

nicht von einzelnen Bestimmungen des Gesetzes ist hier die Rede, sondern davon, daß die Heiden, indem sie thun, was das Gesetz befiehlt, beweisen, daß sie für ihr eigenes Thun eine höhere göttliche Norm suchen und in sich finden. Das sittliche Verhalten des Heiden ist mit dem des Israeliten nicht eins. Wozu bedürfte es dann des geoffenbarten Gesetzes, wenn der Heide an dem Gesetze seines Herzens dasselbe besäße, was Israel in seinem Gesetze hat? Sein gesetzliches Verhalten ist ein Versuch der Forderung gerecht zu werden, die er in sich selbst vorfindet, sein sittliches Handeln durch die Norm des göttlichen Willens bestimmen zu lassen. Das ist dann ein *ἔργον τοῦ νόμου* d. h. ein gesetzliches Verhalten so gut wie das von Seiten Israels. So unähnlich beides in der Erscheinung sein mag: sein Gesetz und Israels Gesetz, und sein und Israels gesetzliches Verhalten, darin sind sie gleich, daß beidemal ein anderer, als der eigene Wille, nämlich der göttliche, Grund für das sittliche Bewußtsein und Handeln ist. Der Mensch trägt also vermöge seines Gewissens das Bewußtsein in sich, daß sein Verhalten am göttlichen Willen seine Norm habe. Gesetzliches Verhalten überhaupt findet er in seinem Herzen vorgezeichnet, d. h. sein sittliches Bewußtsein ist bestimmt durch die Nothwendigkeit der Konformität des eigenen Willens mit dem göttlichen, — nicht aber durch eine Summe einzelner Gebote. Das eben leistet das Gesetz Israels, daß es dieses allgemein-sittlich-religiöse Bewußtsein, das dem Menschen als solchem inne wohnt, in einzelnen Geboten spezifizirt.

Damit wäre also der Beweis aus der heil. Schrift geliefert, daß das Gewissen etwas subjektiv menschliches, andererseits aber auch etwas ihm unveräußerliches, weil objektiv gegebenes, und dies beides hinwiederum vermöge dessen, daß es das sittlich-religiöse Bewußtsein oder die sittlich-religiöse Anlage des Menschen ist, so aber daß es der Offenbarung bedarf, um im konkreten Fall zur bestimmenden Norm für das sittliche Handeln des Menschen zu werden.

Aus dieser Bestimmung des Gewissens, welche wir zu-

nächst dem Begriff der συνείδησις entnahmen und wie wir hoffen als schriftmäßig erwiesen haben, ergibt sich, daß es trotz seines objektiv göttlichen Grundes, ebenso wie die menschliche Natur überhaupt einer Entwicklung fähig ist, welche, wie wir bereits bemerkten, bedingt ist durch die göttliche Offenbarung. Denn das Gewissen als die gottgesetzte Anlage des Menschen muß ebenso wie der Mensch überhaupt zu dem werden, was es ist, und dies führt uns nun dazu, weiter zu betrachten:

II.

Die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Gewissens.

Sie zerfällt für unsere Betrachtung in drei Hauptabschnitte.

1) Wie ist das Gewissen beschaffen im Erstgeschaffenen vor dem Fall?
2) Wie gestaltet sich das Gewissen im Menschen unter der Sünde?
3) Wie gestaltet sich das Gewissen im Stand der Erneuerung durch die Gnade in Christo Jesu?

1) Was nun zuerst das Gewissen des Erstgeschaffenen anlangt, so ist überhaupt die Frage, ob denn die Schrift eine Aussage darüber enthält, daß dem Menschen das Gewissen anerschaffen sei. Gewiß, wenn wir anders den Begriff der συνείδησις oben richtig gefaßt haben. Wenn das Gewissen das Bewußtsein des Menschen ist von der schlechthinigen Dependenz seines Willens von dem göttlichen, so ist es von selbst damit gesetzt, daß der Mensch von Gott begeistet ist. Denn damit ist jenes geheimnißvolle Band zwischen dem menschlichen und göttlichen Geist geschlossen, daß jener als selbstständiger, seiner selbst als eines Ich bewußt wird, und doch hinwiederum dieses sein Ich als von Gott gesetzt und damit durch Gott bedingt weiß. Aber wenn wir so das Gewissen gleichsam als die ethische Seite der Persönlichkeit oder besser gesagt als die ursprünglich gesetzte ethische Wesensbestimmtheit des Menschen fassen und somit mit dem Menschen selbst gesetzt sein lassen, so ist

allerdings die Form desselben eine wesentlich andere im Urstand, als im Stand unter der Sünde. Diese Aenderung in der Form des Gewissens ergibt sich mit Nothwendigkeit daraus, daß der Mensch unter der Sünde die Wirkung seines Gewissens als eine anormale fühlt, daß er an seinem Gewissen nicht eine Macht des Lebens, sondern des Todes hat, und wie der Tod dem Menschen ein Grauen ist und die menschliche Natur ihn perhorrescirt, so auch das Gewissen, welches das Alterthum darum nicht mit Unrecht identificirt mit den Gottheiten der Rache. Also das menschliche Gefühl der Furcht gegenüber dem Gewissen sagt deutlich genug, daß das Gewissen einst eine andere Gestalt gehabt haben muß. Welche? Dieß wird der Gegensatz zwischen dem ursprünglichen Stand und dem unter der Sünde ergeben, den wir

2) betrachten, sofern er nämlich für unsere Frage etwas austrägt. Als die ersten Menschen gesündigt hatten, verbargen sie sich vor sich selbst, indem sie die sündige Blöße bedeckten, und verbargen sich auch vor Gott. Auf den Ruf Gottes an Adam „Wo bist du" antwortete er „Ich hörte deine Stimme im Garten und fürchtete mich, denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich." Gott aber thut ihm kund, daß die begangene Sünde ihm seine Blöße blosgelegt. Und Adam erkennt dies an und sucht nur die Schuld von sich zu schieben, indem er Gott zum Ursächer der Sünde macht, aber die Sünde erkennt er an. Ich aß, sagte er, aber das Weib habe ihn verführt, fügt er hinzu, und auch das Weib sagt, daß sie gegessen, sei in Folge Betrugs geschehen, — also was sie beide gethan, erkennen sie als Sünde. — Was lernen wir nun aus diesem ganzen? Der Mensch bedeckt sich vor seinem eigenen Angesicht. Damit sagt er, daß es der Idee seines Wesens völlig unangemessen ist, widergöttlich zu wollen. Er erkennt, daß das Bewußtsein des Menschen um den göttlichen Willen eins sein sollte mit dem Bewußtsein um den eigenen. Und das ist der Urstand. Der von Gott geschaffene ist eo ipso der für Gott geschaffene. Indem daher der Mensch sich des Verhältnisses sei-

nes Bestandes zu Gott bewußt wird, weiß er sich nicht als ein absolutes Wesen, sondern als ein in Gott ruhendes. Das ist seine Bestimmung, in Gott zu ruhen, das ist seine Seligkeit, das ist der Anfang und das ist das Ende: Bewußtsein des menschlichen Willens um den göttlichen Willen als die Norm, weil den Grund des eigenen Willens, — so aber daß das Bewußtsein um den göttlichen Willen eins ist mit dem um den eigenen. Der göttliche Wille ist im Bewußtsein des ursprünglichen Menschen kein andrer, von dem eigenen unterschiedener, sondern ihm congruenter. Der göttliche Wille ist der unmittelbare Inhalt des Bewußtseins im Erstgeschaffenen, dagegen unter und durch den Sündenfall wird dieser Inhalt ein vermittelter, so nämlich, daß im Bewußtsein der göttliche Wille und der menschliche Wille auseinandertreten. Es ist kein einheitliches, sondern ein zwiegespaltenes Bewußtsein, und dieser Zwiespalt ist so nothwendig als dem Menschen das Bewußtsein des göttlichen Willens als eines νόμος ἐν τῇ καρδίᾳ γραπτός unveräußerlich ist. Der Mensch weiß um den eigenen Willen immer nur und in jedem Moment als im Verhältniß zum göttlichen.

Hiemit ist nun der Unterschied zwischen dem Gewissen, des ursprünglichen und des unter der Sünde stehenden Menschen klar. Das Gewissen des ersten Menschen ist das Bewußtsein um den Gotteswillen als den mit seinem eigenen kongruenten, oder vielleicht besser umgekehrt, das Bewußtsein um den eigenen Willen als den in Gott ruhenden. Dieser Gotteswille gestaltet sich zu konkreten Bestimmungen damit, daß der Mensch in sittliche Verhältnisse tritt. Das Gewissen bereitet sich hier im Urstand als die sittliche Lebensmacht des Menschen. Seine Freiheit besteht darin, zu thun und nicht anders thun zu wollen, als Gott will. Dagegen im Gefallenen ist das Gewissen das Bewußtsein um den eigenen Willen als den dem göttlichen inkongruenten. Hier ist das Gewissen nicht mehr die bestimmende Lebensmacht, sondern der κριτής, nicht mehr agens, sondern reagens. Was gleich geblieben ist im Gewissen des ersten Menschen und des gefallenen, ist die Nothwendigkeit, die

dem Menschen als solchem eignet, um sich selbst und sein persönliches Wollen nicht anders, als im Verhältniß zu Gott zu wissen; was verschieden ist, ist, daß dort das Bewußtsein um beides ein und dasselbe, hier aber zwiegespalten ist, daß der Mensch um den göttlichen Willen als um einen andern weiß, als der eigene ist.

Betrachten wir nun den Entwicklungslauf des Gewissens des sündigen Menschen näher, so begegnet uns eine dreifache Gestalt desselben a) das verkehrte, b) das schwache oder stumpfe, c) das todte Gewissen. Das verkehrte Gewissen hat seinen Möglichkeitsgrund darin, daß jenes allgemeine Bewußtsein um die nothwendige Conformität des menschlichen und göttlichen Willens für die einzelnen Fälle der göttlichen Erleuchtung bedarf. Wenn nun aber das Gewissen sich selbst überlassen ist, und jene Erleuchtung verliert, so wird zwar das unveräußerlich bleiben, daß der Mensch für sein eigenes sittliches Handeln nach einer göttlichen Norm sucht, aber diese selbst ist dann für ihn eben nur so weit in Wahrheit da, als die Offenbarung ihm zu Hülfe kommt. Das ist daher Israels Preis, daß sie die helle Leuchte des geoffenbarten Gesetzes empfangen haben, während die Heiden nach der göttlichen Norm suchen und tappen müssen. Und hier ist nun eine wahre Scala in der göttlich objectiven Norm von der unserm sittlichen Bewußtsein so verwandten altrömischen oder altdeutschen Reinheit sittlicher Begriffe bis zu der Rohheit der Fetischanbeter. Ueberall aber tritt das Gesetz ein, daß zur höheren Norm des eigenen sittlichen Handelns der Geist des Volks in das engste Verhältniß tritt, so sehr, daß endlich das allgemeine auch zur sittlichen Norm wird, und gewissenhaft dann derjenige ist, der der Norm allgemeiner Sitte entspricht, — bis endlich die letzten Ueberreste der allgemein menschlichen sittlichen Begriffe in der Entartung des Volks verloren gehen, und nun das Einzelgewissen, das sich bewährt hat im Verderben, zur Norm wird. Das Gewissen bleibt auch in der entarteten Menschheit da, aber die Erscheinungsform oder besser der Inhalt desselben ist hingegeben in

den Entwicklungsgang der Menschen im Einzelnen und der Völker im Ganzen. In diesem Entwicklungsgang sonderlich kommt es aber nicht blos zur Verkehrung des Gewissens, sondern

b) zur Schwächung und Abstumpfung. Für diese Erscheinungsform des Gewissens liegt der Möglichkeitsgrund darin, daß das Gewissen ebenso sehr objektiv und subjektiv ist. Es ist das Gesetz Gottes, um welches der Mensch als um sein eigenes weiß, zu dem er aber, eben weil es ihm objektiv ist, ein Verhältniß der Freiheit hat. Er kann sich daher auch verneinend dazu verhalten, und im gewissen Sinn muß er's, da das Gewissen eine richtende Macht in dem Sünder ist. Je mehr die Sünde und damit der Zwiespalt im menschlichen Bewußtsein, desto mehr tritt auch das Gewssen in seiner richterlichen Macht auf, und es tritt damit jenes Verklagen und Entschuldigen der Gedanken untereinander ein, wobei das Entschuldigen zur Schwächung und endlich zur Ertödtung des Gewissens werden kann. Es erklärt sich dies aus dem engeren Zusammenhang des Wollens und Wissens. Das Bewußtsein ist die Form der Freiheit. Die Freiheit des Menschen d. i. der Wille wirkt auf das Bewußtsein. Daher wenn nun ein Mensch sich verhärtet gegen die göttliche Norm, wenn er sich schlechthin in Gegensatz setzt mit seinem Wollen gegen sein Gewissen, so schweigt es endlich und das in dem Maaße, als der böse Wille sich stärkt, und das Ende ist:

c) endlich das sogenannte todte Gewissen. Man kann in gewissem Sinn sagen, das Gewissen ist nicht todt, kann nicht todt sein, wenn man todt nimmt für eins mit „nicht da sein.“ Allein das heißt auch „todt ist“ nicht, sondern der richtige Gegensatz ist der zwischen Thätigkeit und Ruhe. Das Gewissen ruht ganz, es actualisirt sich nicht mehr, — in diesem Sinne ist es todt, nicht aber in dem Sinne des Nichtmehrseins. Es hat jeder Mensch als solcher auch ein Gewissen, — d. i. der Potenz nach, seiner Anlage nach, aber es gibt Menschen, vielleicht die Meisten, welche es zum Schweigen gebracht, und die sind, als hätten sie

kein's mehr, die gewissenlos handeln, d. h. so, daß dabei das Gewissen seine richterliche, verdammende oder normative Macht nicht wirkt.

Das ist der Entwicklungsverlauf des menschlichen Gewissens unter der Sünde, da wo die Offenbarung nicht ist. Aber es gibt ja auch einen Stand des Menschen vor der Erneuerung im Geiste, in welcher zwar die Sünde noch herrscht, aber doch die Offenbarung bereits waltet, wir meinen den Stand unter dem Gesetz, dem von Gott geoffenbarten. Hier bleibt es nicht bei dem allgemeinen Bewußtsein um die Nothwendigkeit der Conformität des menschlichen Willens mit dem göttlichen, sondern dies allgemeine Bewußtsein gestaltet sich zu concreten einzelnen Gesetzen. Aber welche Stellung hat nun hier das Gewissen, das durch das Gesetz erleuchtete Gewissen zum Menschen? Wird es hier vielleicht zu einer Macht des neuen Lebens, oder bleibt es die Macht des Todes? Gibt es unter dem Gesetz ein äußeres legales Verhalten und demgemäß auch ein gutes Gewissen? Es ist möglich, daß das Bewußtsein um die eigene That im Verhältniß zur göttlichen Norm ein congruirendes ist, aber deßwegen gibt es doch kein gutes Gewissen; da wo das Bewußtsein sich am reinsten in seinem eigenen Innern faßt und sich vor Gott würdigt, gelangt es zum Bekenntniß der eigenen Sünde und Schuld und des reinen Zwiespalts zwischen dem eigenen Wollen und der göttlichen Norm. Es bleibt auch hier das Gewissen das Zeugniß von dem reinen Zwiespalt des Menschen. Daher nach Hebr. 9, 9. 10, 2 unter dem alten Bund kein vollendetes Gewissen d. i. reine Wiederherstellung des gottgewollten Verhältnisses der Einheit unseres Bewußtseins um den eigenen und göttlichen Willen. Aber schärfer und bestimmter ist hier das Bewußtsein des Zwiespalts im Gewissen als im Heidenthum. Der Mangel der Congruenz zwischen der Idee und der Wirklichkeit, zwischen Soll und Haben, wird hier zum bestimmten Schuldbewußtsein. Das Gewissen, indem es den Zwiespalt zwischen Gott und dem Menschen bezeugt, bildet das Band zwischen dem Menschen und Gott, und derselbe

Gott, der durch sein Gesetz das Gewissen erhalten, hat nicht blos damit ein Zeugniß geben wollen von dem vorhandenen Zwiespalt, sondern er wollte die Sehnsucht wecken nach der Erlösung; darum hat er zum Zeugniß des Todes auch die Hoffnung des Lebens verkündigen lassen. In dieser Hoffnung war das böse Gewissen des Israeliten gestillt, in dieser Hoffnung war Friede.

3) Endlich aber als die Zeit erfüllet war — da gab Gott, wie er verheißen hatte, ein neues Herz; das steinerne nahm er heraus und gab ein fleischernes, es tritt mit Christo die Erneuerung, die Wiederherstellung des menschlichen Geschlechts ein. Welchen Antheil, so fragen wir uns, hat das Gewissen an der Erneuerung des Menschen? Erstlich, antworten wir darauf, ruht im Gewissen das Band, welches den Menschen bisher mit Gott verbunden hat; es ist in dem Gewissen die Erlösungsfähigkeit bewahrt, und zugleich wird das Gewissen der Anknüpfungspunkt für die Erlösung des Einzelnen. Im Gewissen werden die Menschen erfaßt durch die Predigt vom Evangelio, im Gewissen geschieht auch die erste Wirkung der Gnade in Christo. Denn die Taufe, durch welche der Mensch in die Gemeinschaft des Leibes Christi aufgenommen und ihm die Gnade versiegelt wird, die Taufe, sagen wir, ist ein Bund eines guten Gewissens mit Gott. Was heißt aber das? Eigentlich heißt es „die Bitte des Menschen um ein gutes Gewissen." Derjenige der sich taufen läßt, will damit nicht abthun des Fleisches Unreinigkeit, sondern ein gutes Bewußtsein haben. Eine *συνείδησις ἁμαρτιῶν* bringen wir mit zur Taufe, und damit auch eine *συνείδησις πονηρά*.

Indem nun die Sünden vergeben werden, haben wir eine *συνείδησις ἀγαθή*, ein Bewußtsein wie es sein soll, indem das Bewußtsein um den eigenen und den göttlichen Willen eins ist, eine *συνείδησις καθαρά*, nämlich von den Sünden. Wie Flecken hafteten unserem Gewissen unsere Sünden an; so oft wir unser Thun und Leben in's Licht der göttlichen Norm stellen, erscheint es als

Sünde, unser Bewußtsein ist also ein Bewußtsein von Flecken, oder es ist geradezu genannt ein beflecktes Gewissen und darum die Rechtfertigung eine Reinigung durch's Blut Christi, für welche von uns Glauben gefordert wird. Daher Glaube und gutes Gewissen beisammen steht 1 Tim. 1, 19. Der Christ hat also als Getaufter, als ein mit dem Blut Christi besprengter, ein reines Gewissen, ein reines Bewüßtsein, aber es ist ihm vermittelt durch den Glauben. Es ist objektiv vorhanden mit der Rechtfertigung durch die Vergebung, mittelst welcher die Schuld aufgehoben ist: es ist da vor Gott, was außer Christo Niemand hat, bei dem, der in Christo ist, ein gutes Gewissen. Aber nicht blos in diesem objektiven Sinn gibt es für den Christen ein gutes Gewissen. Sein Ziel ist, daß sein Gewissen ein gutes werde, auch in dem Sinn wie es anfänglich gut war, indem der Zwiespalt zwischen seinem und dem göttlichen Willen nicht bloß für Gottes Anschauung, sondern faktisch aufgehoben wird. Doch kommt jenes immer vor diesem. Will man eins ohne das andre, so entsteht leicht ein schwaches Gewissen. Was das sei, lernt man aus den Corintherbriefen. Die Vergleichung der betreffenden Stellen 1 Cor. 8, 7. 10. 12; 10, 25. 27. 28. 29 2c. Das schwache Gewissen heißt hier auch das Gewissen des Schwachen. Schwach ist derjenige, welcher nicht vom Götzenopferfleisch essen will, nicht in ethischer, sondern intellektueller Beziehung. Es mangelt ihm die richtige Einsicht, und indem er nun seine selbsterdachte Meinung mit dem göttlichen Willen identificirt und dadurch sich bestimmen läßt, wird sein Gewissen schwach. Die Heilung des schwachen Gewissens ruht auf der Belehrung, der klaren und unumstößlichen Belehrung aus der Schrift. Mit dem schwachen Gewissen beginnt mehr oder weniger immer der Prozeß der Heiligung, dessen Ende das subjective gute Gewissen sein soll. Sein Grund ist in einer sittlichen Schwäche zu suchen. Während von außen angesehen Menschen mit schwachem Gewissen als die „Ernsten" erscheinen, ist oft in der Wahrheit das umgekehrte der Fall. Das wider-

göttliche Streben des Herzens, welches noch nicht überwunden, ja in seiner Tiefe noch nicht erkannt ist, wird in den Erscheinungen bekämpft, nicht in seiner Wurzel. Mit dem Abthun dieser scheint die Sünde selbst abgethan; daher die Erscheinungsform angegriffen wird, und ein Kampf, der, weil die Erscheinungsformen sehr manichfach sind, subjektives Gepräge gewinnt. Indem nun aber dieses subjektive Gepräge der Normirung durch's göttliche Gesetz widerstrebt, wird das schwache Gewissen zum irrenden. Dieses versucht das Unmögliche, durch Abthun der Erscheinungen die Sünde selbst zu überwinden. Und so ist es möglich, daß schwache Gewissen sogar in ihrer Heiligung den Frieden suchen, während sie sich dieselbe zuvor so leicht gemacht, daß sie erreicht werden zu können scheint. Ueber dem Frieden des Gewissens verlieren solche auch die Kraft zur Heiligung und damit die Möglichkeit des subjektiv guten Gewissens. Je mehr aber die Sünde in der Tiefe erkannt wird und der Kampf gegen sie selbst in der Wurzel beginnt, desto mehr wird man den Frieden in Christo und den Frieden, welchen ein subjektiv gutes Gewissen gibt, zu scheiden wissen. In dem Maaß als ein solcher Christ sich nie seiner subjektiven Reinheit getröstet, sondern wo es sich um seinen Frieden handelt, allein in Christo ruht, desto ungetrübter wird seine Freude an Gott und seine Liebe zu Gott, und damit wächst ihm von selbst die Kraft zur Heiligung. Der knechtische Geist weicht dem Geiste der Kindschaft, und für den Freien in Christo ist das Gesetz nicht mehr eine Last, sondern eine Lust. Er versteht je länger, je mehr das Wort: „das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten und seine Gebote sind nicht schwer.“ Auf diesem Standpunkt wird das Bewußtsein des eigenen Willens eins mit dem um den Willen Gottes. Dieß der Höhepunkt christlichen Lebens. Von ihm aus sagt St. Paulus Act. 23, 1: Ich habe meinen Wandel geführt mit völlig gutem Bewußtsein vor Gott; ihn wünscht er von jeglichem Diener Jesu erreicht 1. Tim. 2, 9; und alle Arbeit der Heiligung, zu welcher das pastorale Wirken des Timo-

theus führen soll, hat das Ziel der Liebe aus reinem Herzen und gutem Bewußtsein.

Objektiv ist also das Gewissen im Stande der Gnade erneuert, indem es gereinigt ist von den Sünden durch das Blut Christi; subjektiv wird es erneuert, indem durch die mit der Rechtfertigung ermöglichte Liebe zu Gott unser Wollen mit seinem eins, und darum auch unser Bewußtsein um den eigenen Willen im Verhältniß zum göttlichen das bestimmungsmäßige Gute ist. Der Weg zu dem subjektiv vollendeten Bewußtsein wird erst vollendet sein, wenn wir in das Bild Christi verklärt sein werden, wenn wir dann durch den Sohn mit dem Vater eins werden, wie der Sohn mit dem Vater von Ewigkeit her eins ist, dann wird der durch die Sünde eingekommene Dualismus sich auflösen in selige Einheit, wenn wir dann ruhen in Gott als unserm ewigen Grund.

III.

Was das Gewissen sei und welcher Wandlung fähig durch den Stand der Sünde und Gnade hindurch bis zur Vollendung, haben wir gesehen. Es bleibt uns übrig zu versuchen, welche Winke aus dem gegebenen für die geistliche Praxis sich ableiten lassen. Wir sagen:

1) Ist das Gewissen das dem menschlichen Wesensbestand unveräußerliche sittlich religiöse Bewußtsein, so ist es auch bei jedem Menschen vorauszusetzen, und bei allen was der äußere Anschein dagegen einwenden mag, das festzuhalten, daß jeder Mensch ein Gewissen hat und sei es auch nur als ruhende Potenz, und es folgt daraus weiter, daß jeder Mensch als ein solcher behandelt werden muß, der das Bewußtsein der Beziehung seiner Persönlichkeit zu Gott in sich trägt.

2) Es ergibt sich aber auch ferner, daß alle Wirksamkeit, welche Herstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott zum Ziel hat, vor allem damit zu beginnen hat, daß man untersuche, wie weit das im Menschen jedenfalls vorhandene

sittlich religiöse Bewußtsein noch kräftig ist oder nicht. Alle geistliche Einwirkung richtet sich an dieses Bewußtsein und hat es entweder zu wecken oder zu kräftigen oder zu läutern und zwar ebensowohl im Stande unter der Sünde, als im Stande der Gnade.

A. das Gewissen im Stande unter der Sünde.

3) Die erste Gestalt des Gewissens ist die des sogenannten todten Gewissens. Hier gilt es festzuhalten, daß das Gewissen wirklich vorhanden sei, wenn auch nur als Potenz. Diese ist zum Leben zu erwecken und zwar auf dem Weg, daß dem Sünder gezeigt wird, auf welche Weise er sein Gewissen zum Schweigen gebracht hat; denn wo ein todtes Gewissen ist, ist es durch den Druck der Sünde erstarrt. Da gilt es, das durch die Uebermacht des widergöttlichen Strebens unterdrückte Bewußtsein zu lösen indem man sich sofort auf die Seite des ertödteten Gewissens stellt. Und so gewiß dem Menschen das Gesetz ins Herz geschrieben ist, so gewiß wird es auch sofort mitzeugen mit dem, der es bezeugt, und es wird der Sünder damit gezwungen in ein aktuales Verhältniß zu dem göttlichen Gesetz in seinem Herzen zu treten, und damit ist, wenn auch nicht der Sieg, doch wenigstens die Erneuerung der Lebensthätigkeit des Gewissens als der objektiven göttlichen Macht im menschlichen Bewußtsein gewonnen. Kurz die Einwirkung auf todte Gewissen besteht darin, daß man sich hineinstellt in die Person des Sünders und dem objektiven Gesetz im Bewußtsein des Sünders das Zeugniß gibt, das er ihm verweigert.

4) Wenn nun so das Gewissen reaktivirt ist, so ist damit, wie bereits bemerkt, noch nicht entschieden, ob nicht abermals die Macht der Sünde durch ihren Druck das sittlich religiöse Bewußtsein des Menschen wenigstens niederhalte, so daß es auch jetzt noch nicht in seiner vollen richterlichen Macht zu wirken vermag. In diesem Zustand nennen wir das Gewissen das ohnmächtige. So gewiß es verkehrt sein würde, todten Gewissen gegenüber Gericht und Verdammniß der Sünde zu

predigen, weil da die Gefahr der Verhärtung nahliegt, so gewiß ist es auch, daß bei dem Sünder mit dem ohnmächtigen Gewissen das Gesetz des Herzens gestärkt werden muß zur richterlichen Macht des Todes, denn das Ziel der Einwirkung auf das Gewissen ist die Herstellung desselben in seiner richterlichen verdammenden Macht. Das Mittel hiezu ist die Predigt des Gesetzes. So findet also in der Einwirkung auf todte und auf ohnmächtige Gewissen eine Steigerung statt um den Sünder zum Selbstgericht über sich zu führen.

5) Indeß ist es nicht die schwerste Arbeit todte Gewissen zu wecken und ohnmächtige zu stärken; weit schwerer ist die Arbeit an verkehrten Gewissen. Gerade sie trifft man am häufigsten. Es gibt Menschen mit sittlich religiösem Bewußtsein, das auch eine gewisse Wirksamkeit auf ihr Leben übt, aber nichts weniger wirkt als ein Selbstgericht. Man erkennt die Verpflichtung göttlich zu leben an, ja man berühmt sich seiner Religiosität, aber nachdem man zuerst selbst derselben eine Richtung gegeben hat, welche die Sünde nicht im innersten Centrum antastet. Hiebei erinnern wir uns an die Macht, welche die öffentliche Sitte auf das religiös sittliche Bewußtsein ausübt. Die Verkehrung des Gewissens durchläuft möglicher Weise eine ganze Scala. Da muß nun das göttliche Gesetz wieder in sein Recht eingesetzt werden. Ist das Gewissen das Bewußtsein, daß der eigne Wille eins sein soll mit dem göttlichen, so liegt darin auch die Nothwendigkeit, daß man die Norm sittlichen Verhaltens im Gesetz Gottes erkennt. Dieses muß daher in sein Recht eintreten, und daß dies geschehe, dazu ist es nothwendig dem verkehrten Gewissen zu zeigen, auf welchem Weg es dazu gekommen, nach eigner Willkür den Inhalt des religiösen Bewußtseins selber zu gestalten. Es ist zu zeigen, wie die Menschen nach ihren eigenen Lüsten sich ein Gesetz gemacht und an die Stelle des göttlichen gesetzt haben. Dabei ist aber wohl zu unterscheiden, wie viel bei den verkehrten Gewissen auf Rechnung der sittlichen Unlauterkeit des einzelnen oder der Gesammtheit zu setzen ist, deren sittliches Urtheil für das einzelne Bewußtsein bestimmend

wird. Es gibt Volks= und Zeitsünden u. s. w. und für ihre Würdigung ist das einzelne Bewußtsein nicht mehr fähig, weil es getrübt ist durch die Macht des allgemeinen sittlichen Urtheils. Hier bedarf es besondrer Geduld, bis das Einzel=Bewußtsein vom öffentlichen sich loslöst und durch das göttliche Gesetz sich normirt.

Wenn nun das todte Gewissen geweckt, das ohnmächtige gestärkt, das verkehrte berichtigt ist, so ist damit nichts anderes bewirkt, als daß das Gewissen der Sünde gegenüber seine richterliche verdammende Macht beweist. Damit ist Erkenntniß der Sünde und Selbstgericht ermöglicht, und es kann nun die Macht der Gnade über das Gewissen kommen und es in Christo JEsu erneuern. Betrachten wir auch den Verlauf der Erneuerung des Gewissens im Menschen

B) Von dem Gewissen im Stande der Gnade.

6) Ist im Gewissen der Zwiespalt zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen zum Bewußtsein gekommen, so bedarf es des Glaubens an die Vergebung der Sünde, um diesen Zwiespalt aufzuheben, um mittelst Glaubens gutes Gewissen zu bekommen, d. h. das Urtheil des Gewissens zu wandeln. Glaube und gutes Gewissen gehören eng zusammen. Indem der Glaube die Rechtfertigung ergreift, offenbart sich ihre Wirkung im Menschen darin, daß das Bewußtsein um sein Verhältniß zu Gott (was eins ist mit dem Gewissen) ein gutes wird. Obwohl er des faktischen Zwiespaltes zwischen seinem eigenen und göttlichen Willen sich bewußt ist, stört doch das Bewußtsein von diesem Zwiespalt sein gutes Verhältniß zu Gott nicht. Er weiß ihn vor Gottes Anschauung um Christi willen aufgehoben, oder wie die Schrift sich ausdrückt, sein Gewissen ist von seinen Flecken durch das Blut Christi gereinigt, Reinigung des Gewissens mittels Glaubens an die Vergebung der Sünden ist der erste Schritt zur Erneuerung im Stande der Gnade. Es geschieht dies ein für allemal in der Taufe 1 Petri 3, 21, und die Bekehrung ist

nichts anderes, als die subjektive Aneignung oder das sich getrösten des in der Taufe geschenkten guten Gewissens.

7) Aber nur im Glauben hat man gutes Gewissen, abgesehen vom Glauben ist das Bewußtsein um sein Verhältniß zu Gott für den Christen immer das des Sünders. Er muß es eben glauben, daß er troß des Urtheils im eigenen Gewissen bei Gott in Gnaden stehe. Wie nahe liegt hier der Zweifel Wenn nun der Glaube weicht, so ist auch die Stärke des Gewissens damit hin. Das im Glauben starke Gewissen wird ohne Glauben zum schwachen. Somit wäre das schwache Gewissen zunächst das auf sich selbst stehende, welches den Glaubensgrund verläßt und damit wieder in die alte Gesetzesknechtschaft zurückfällt. Das schwache Gewissen ist das unfreie, welches die Rechtfertigung und den Frieden in dem eigenen Zeugniß sucht und nicht in dem des Glaubens. Da wird dann das Gewissen zum Gesetz und je nach dem individuellen Erscheinen der Sünde wird das Gewissen bestimmen, was zu thun und was zu lassen sei, um das Selbstzeugniß der Gerechtigkeit in sich zu haben. Auf diese Weise wird nun aber unvermerkt

8) aus dem schwachen Gewissen das irrende. Man findet ja die Norm der Gerechtigkeit nicht mehr im objektiven Gesetz Gottes, sondern im Zeugniß des eigenen Gewissens, und ist damit bereits einem vielgestaltigen Irrthum Preis gegeben. Die durch den eigenen Zustand bedingte Gesetzlichkeit wird zum Irrthum, weil sie an sich schon unfrei dem Glauben widerspricht und dann in ihrer Trennung vom gesammten Gesetz Gottes den Charakter der Einseitigkeit und damit des Irrthums gewinnt. So geht das schwache und irrende Gewissen zusammen. Eines kommt aus dem andern. So fern nun das schwache und irrende Gewissen auf Mangel an Glauben beruht, Glauben aber für den Menschen schwer ist, so daß sich das Herz nur allmählig daran gewöhnt, so gebietet die Liebe gegen schwache und irrende Gewissen Geduld; wenn solche Gewissen in ihrer Entwicklung nicht gestört werden, so erneuert sich bald genug in ihnen das Selbstgericht der Buße, und je ernster solche Ge-

wissen sind, desto tiefer werden sie sich dann eingründen in den Glauben. Es ist aber auch möglich und nicht selten, daß Schwachheit und Irrthum des Gewissens aus dem Hochmuth des Herzens kommt, das sich vor Werkgerechtigkeit nicht in die Gnade zu finden vermag, hier gilt's mit Ernst die sittliche Unlauterkeit aufzudecken, um in ihr den Grund aufzuzeigen für die Schwachheit oder den Irrthum des Gewissens. Es fruchtet keine Belehrung, wie die Erfahrung zeigt, bei schwachen oder irrenden Gewissen, hier gilt es entweder Geduld oder Stärkung des Glaubens zur rechten Zeit, oder heilsame Schärfe der Zucht, welche im Verborgenen des Herzens den Grund für jene Schwachheit oder jenen Irrthum aufsucht und bekämpft.

9) Es hat mehr oder weniger jeder Christ im Anfang seines Gnadenstandes mit dem schwachen und irrenden Gewissen zu kämpfen, bis er eingeht in das Mannesalter in Christo und stark im Glauben wird. Damit wird dann auch das Bewußtsein von dem Verhältniß zu Gott trotz des Thatbestandes der Sünde ein starkes. Der Glaube überwindet das verdammende Urtheil des Gewissens. Nun aber beginnt eine neue Gefahr: die des sichern Gewissens. So ist ja der Glaube nicht gemeint, daß er überhaupt das Bewußtsein um die Sünde tilgen soll. Er soll nicht gleichgültig machen gegen das Zeugniß des Gewissens von der vorhandenen Sündhaftigkeit. Er soll das Bewußtsein von unserem Verhältniß zu Gott gegen das Zeugniß, ja selbst gegen die Anklage, welche das Gewissen noch von der vorhandenen Sünde erhebt, nicht in dem Sinne sicher stellen, daß nicht Trauer wegen der vorhandenen Sünde und Kampf gegen sie vorhanden sein müßten. Der Glaube darf und soll das Bewußtsein von unserem Verhältniß zu Gott gegen die Verdammniß des Gewissens sichern, aber die Macht des Letzteren nicht schwächen, so fern sie abzielt auf stetige Buße und ernste Heiligung. Hier ist das tiefste Geheimniß des christlichen Lebens, der Glaube soll das Gewissen sichern gegen das Gericht der Verdammniß; der Christ soll im Glauben allezeit ein gut Gewissen haben und doch am Zeugniß des

Gewissens die Macht der Heiligung besitzen. Das Gewissen muß die Sünde als vergeben erkennen und doch auch als zu überwindende. Es soll sicher sein und doch auch nicht sicher. Wie wird sich dieser auch im Stande der Gnade noch vorhandene Dualismus endlich lösen?

10) Das normale Verhältniß des Gewissens zum gesammten christlichen Leben wird dieses sein, daß es hinsichtlich der Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch den Glauben seiner richtenden Kraft ein für allemal ledig gegangen ist. Der Christ hat im Glauben immer ein gut Gewissen, und dies ist eigentlich das Gnadengut des Christenstandes. Indem er aber dem Gericht entnommen ist er frei für Gott geworden, der Sünde ledig dient er Gott, der Wille, entbunden von der Knechtschaft der Sünde, dient Gott in freier Liebe. Die Freiheit ist für die Kinder Gottes die Macht der Liebe und die Liebe ist die Macht der Heiligung. Ist das Gewissen im Glauben objektiv vollendet, so hebt mit der Liebe seine subjektive Vollendung an, d. i. kraft der Liebe ist unser Wille mit dem Willen Gottes eins, und das Bewußtsein und das Verhältniß beider zu einander ein gutes, weil einheitliches. Wenn nun aber diese Einheit durch die Sünde getrübt wird, so bezeugt dies das Gewissen, und es wird damit, sonderlich wenn es sich erleuchten läßt, durch das göttlich geoffenbarte Gesetz die Leuchte, welcher der nach Heiligung ringende Mensch folgt. War das Gewissen unter der Sünde eine Macht des Todes, so wird es nun, sofern man nur Heiligung und Rechtfertigung auseinanderhält, eine Macht des Lebens, denn die Liebe läßt sich vom Gewissen weisen. Der Christ achtet seines Gewissens, denn es bezeugt ihm den Willen Gottes als Gesetz seines Lebens, und da er in der Liebe zu Gott steht, so ist sein Begehr Gottes Gebot zu halten. Unter dem Gesetz erscheint die Gewissenhaftigkeit als Gesetzlichkeit, im Stande der Gnade aber ist Gewissenhaftigkeit eins mit der Freiheit. Und in dem Maße, als das erreicht wird, wird das Gewissen auch subjektiv vollendet. Es geschieht das, so lange die Sünde noch in uns ist, noch in relativer Weise. Das Gewissen wird immer

nur die Einheit des Willens mit dem göttlichen Gesetz bezeugen, aber nicht die volle Congruenz der einzelnen menschlichen That und des göttlichen Gesetzes. Das gute Gewissen ist daher im subjektiven Sinn niemals vollendet, obwohl es seiner Vollendung entgegen ringt und auch das Zeugniß des Gewissens von vorhandenem Mangel zur Förderung dient. Die Freudigkeit des guten Gewissens vor Gott ruht daher bis zum Ende allein im Glauben, und auch dann wird man sich der Gnade getrösten, wenn das Bewußtsein um den eigenen Willen im Verhältniß zu dem göttlichen vollkommen eins ist, wenn man am Gewissen nur die Norm hat. Wenn wir eins worden sind mit dem Vater durch den Sohn in dem heiligen Geist, — auch dann wird man in diesem guten Bewußtsein immer die Frucht der Gnade zu erkennen haben

So ist also das Ziel der Erneuerung des Gewissens das subjektiv gute Gewissen vor Gott auf Grund des in der Gnade sicheren Gewissens, den Frieden gibt das Letztere, das Lebensziel aber haben wir am ersten. —

Ueber das geistliche Amt und die theologische Wissenschaft.

Eine Stimme aus der Landeskirche*).

Das Verhältniß von Theologie und Kirche, von geistlichem Amt und theologischer Wissenschaft, von Geistlichkeit und Wis-

*) Wir nehmen keinen Anstand, vorstehenden Aufsatz trotz seiner polemischen Haltung gegen einen früheren in dieser Zeitschrift erschienenen Aufsatz aufzunehmen, denn es handelt sich um einen Gegenstand, der einer mehrseitigen Besprechung und Beleuchtung werth und bedürftig ist. Beide Aufsätze mögen sich auch zur Ergänzung dienen, und wenn der verehrte Einsender des letzteren sich durch die düstere Färbung des ersteren da und dort verletzt fühlte, so bitten wir ihn doch zu erwägen, daß das Urtheil über diesen Gegenstand der Sache nach ein sehr verschiedenes sein kann, je nach

senschaftlichkeit, oder wie man die beiden sich zu einander verhaltenden Potenzen sonst bezeichnen mag — wir hätten aus naheliegenden Gründen gern gesehen, daß die allgemeine Bildung mit in die Besprechung aufgenommen wäre — wird seit Jahren in theologischen und kirchlichen Zeitschriften schärfer in's Auge gefaßt und eingehender besprochen, als dies früher der Fall war. Es hängt dieß wohl mit einem im Allgemeinen löblichen Zuge der Zeit zusammen, der auf Klarheit und Wahrheit, so auf reinliche Scheidung des Disparaten wie auf gesunde Vermittelung des Zusammengehörigen, auf concrete Lebensgestaltungen in Theorie und Praxis hindrängt. Man kann sich in so weit nur darüber freuen. Denn wozu eine sogenannte Wissenschaft, die, vom Leben abgewendet, keine lebenskräftigen Keime in sich enthält, die nur getrieben wird in futuram oblivionem? Ihr gilt das Wort des Herrn vom Salz, das kraftlos geworden ist: „es ist zu nichts hinfort nütze, denn daß man es hinausschütte und lasse es die Leute zertreten.“ Noch vor einigen Decennien war es eine häufige Rede, wenn Einer die Universität verließ: man müsse Vieles vergessen und abwerfen, um nicht zu einem praktischen Geistlichen verdorben zu sein! — Aber freilich auch umgekehrt: was ist es mit einer Kirche, die keine wissenschaftlichen Vertreter mehr hat — was ist das geistliche Amt, wenn die Träger desselben keinen wissenschaftlichen Sinn, keine theologische Durchbildung, keinen innern Trieb zur Versenkung in die reichen Schätze der neu erwachten Wissenschaft besitzen? „Wo das Salz dumm wird, womit soll man salzen?“ — Darum müssen sich gewiß alle, welche Kirche und Wissenschaft lieb haben, darüber freuen, daß sich die Aufmerksamkeit diesem Verhältnisse neuerdings mit so großem Eifer zuwendet. Es kann nicht eingehend genug erörtert werden; je

---

den Kreisen, die man näher beobachtet, und aus denen man seine Erfahrung geschöpft hat. Indem die Redaktion diesen zweiten Aufsatz mit Freuden aufnimmt, gibt sie damit den Beweis, daß sie ihr eigen Urtheil sich noch vorbehalten hat. D. R.

ernster und scharfsinniger es sowohl theoretisch als praktisch dargelegt wird, desto größeren sittlichen Gewinn haben wir für Amt und Wissenschaft davon zu erwarten. Bedenklicher schon wird es, wenn man die Frage einseitig auf das praktische Gebiet hinüberspielt, wenn man mit Wage und Richtscheit herbeikommt, „den Stand wissenschaftlicher Tüchtigkeit und wissenschaftlichen Geistes“ innerhalb eines größeren Raumes, unter einer gewissen Gesammtheit von Personen zu messen und zu wägen. Wir fragen: läßt sich das wirklich so messen? Ist man da nicht in großer Gefahr, auch bei gutem Willen, entweder zu viel oder zu wenig zu thun? Sollte man sich nicht der Wahrheit zulieb und um des Aergernisses willen, das man leicht geben kann, sorgfältig hüten, über etwas, das man doch nur theilweise kennt und kennen kann, bei dessen Beurtheilung man sich so leicht subjectiven Einwirkungen hingiebt, ein abschließendes Urtheil auszusprechen?

Irren wir nicht, so gibt sich besonders seit den Jahren der demokratischen Bewegung in manchen Kreisen eine Neigung kund, die protestantische Geistlichkeit unsers Landes mit einer gewissen Geringschätzung anzusehn. Es kam damals freilich nur zum Ausbruch, was schon länger im Innern geschlummert hatte. Es mag vielleicht auch hie und da ein dunkles, unbewußtes Gefühl von der schweren Verschuldung, welche die Landesgeistlichkeit von den Jahren des Rationalismus und Eudämonismus her auf sich geladen hatte, mit dazu beigetragen haben, die Geistlichen einer allgemeineren Abneigung preiszugeben; jedenfalls wurden sie jetzt nicht um ihres Nachgebens, sondern um ihres Widerstrebens willen gegenüber den Forderungen des Zeitgeistes in den herrschenden Kreisen mißliebig. Nachdem die Jahre der Bewegung den Geistlichen zum Theil die Bedingungen ihrer bürgerlichen Lebensstellung entzogen hatten, wurden eben daher die Gründe und Vorwände gegen sie genommen, daß sie mit der Zeit und der Wissenschaft nicht fortgeschritten seien. Als es in der Zeit der Gesangbuchsangelegenheit und der Agendenstreitigkeiten nicht überall nach Wunsch gieng,

da wurden die Geistlichen größtentheils dafür verantwortlich gemacht; sie hätten, hieß es, den Eingang dieser Maßnahmen nicht gehörig vorbereitet — und doch waren auf den sogenannten Decanen-Conferenzen nur die Decanatsvorstände zur Berathung zugezogen, die Geistlichen aber nicht gehört worden. Man hörte damals oft den unbilligen Grundsatz aussprechen: wenn es in einer Gemeinde nicht steht, wie es stehen soll, so ist der Geistliche daran Schuld; ohne eine Ahnung zu haben von dem schweren Kampf, den gerade bessere und entschiedene Geistliche oft mehr noch als gegen ihre erregten und aufsätzigen Gemeinden, gegen unsichere Haltung und schwankende Maßnahmen von oben auszukämpfen hatten. Es war natürlich, daß die allgemeine Abneigung sich vor allem gegen denjenigen Stand richtete, der vor den Riß treten mußte — oft einsam und fast verlassen — während Manche durch eiliges Nachgeben sogar den Ruhm der Pastoralweisheit ärnteten; und da jene kirchlichen Einrichtungen von den Vertretern der Zeitrichtung insgesammt als ein „System der Verdummung" verschrien wurden, so lag die Anschuldigung nahe, es fehlte den Landesgeistlichen an wissenschaftlicher Bildung, sie seien hinter der anderer Kirchen und Länder zurückgeblieben. Ich darf nicht verbergen, daß manche veraltete Einrichtungen unserer kirchlichen Verwaltung dazu beitrugen, diese Meinung zu befestigen, z. B. die Art, wie die ganze protestantische Landesgeistlichkeit, oft in einer sehr verletzenden Sprache, gleichsam mit dafür verantwortlich gemacht wurde, sobald ein Einzelner sich irgendwie vergangen hatte; ferner die ganze Einrichtung des sogenannten Notensystems, das vielleicht in der guten Absicht ausgebildet ist, um die Geistlichen in der Demuth zu erhalten, das aber in der That in seiner Anwendung manche Willkürlichkeiten zuläßt und statt zum Sporn meist zu einer drückenden Last wird. Genug, es vereinigte sich damals Vieles, um das Maß und den Stand der wissenschaftlichen Tüchtigkeit vor die Oeffentlichkeit zu ziehen, und es wurde schon damals sogar in öffentlichen politischen Blättern für und wider gestritten.

Die Besprechung dieser Frage hat sich in jüngster Zeit auch bis in Ihre verehrliche Zeitschrift Bahn gemacht. Nachdem zuerst eine Stimme freundlich ermunternd und auf guten Rath sinnend, wie etwa den vorhandenen Uebelständen könnte abgeholfen werden, sich hatte hören lassen, ließ sich im September- und October-Heft v. Js. eine andere in wirklich bitter tadelnder und hart verurtheilender Weise dahin vernehmen: daß „nicht bloß nach des Verfassers eignem Urtheil, sondern nach manchfachen, verschiednen Orts laut gewordenen Klagen der Stand wissenschaftlicher Tüchtigkeit und wissenschaftlichen Geistes in unserer Landesgeistlichkeit ein leider nichts weniger als befriedigender, ja man dürfe wohl sagen, bedenklich niedriger sei." S. 168. Der Verf. will zwar dieß nur von „einer Reihe unserer Geistlichen" behauptet haben; er redet nur von dem „Thun und Treiben vieler Geistlicher in den verschiedenen Theilen unser Landeskirchen;" allein es soll doch damit mehr oder weniger der allgemeine Charakter unserer Landesgeistlichkeit bezeichnet sein, wenn er sagt: „es fehlt an der rührigen und frischen Begeisterung und andrerseits an der triebkräftigen, ihrer Sache im Geist gewissen Energie, mit welcher das Amt unsers Herrn Jesu Christi Alles, ohne welche es wenig oder nichts vermag. Dagegen aber greift eine bedenkliche Apathie oder Lethargie, eine geistige — ich sage absichtlich nicht geistliche, sondern g e i s t i g e Erschlaffung immer mehr um sich: diese vis inertiae, diese Stagnation des geistigen Lebens und Treibens überhaupt ist es, was ich an die Stelle jenes (in einem früheren Aufsatz bezeichneten) „„literarischen Todes"" setzen zu müssen glaube." S. 171.

So sind denn die Anklagen gegen die Landesgeistlichkeit vom fremden un- und antikirchlichen Lager in's eigene kirchliche herüber verpflanzt worden; sie gehen zum Theil unter den Auspicien von Männern aus, denen wir gern ein Urtheil über Amt und Wissenschaft, auch über wissenschaftliche und unwissenschaftliche Zustände innerhalb der Geistlichkeit unserer Landeskirche einräumen, nur mit dem protestantischen Vorbehalt, es zu prüfen

und nach Umständen auch es zu verwerfen oder zu modificiren. Jene Anklagen nun sind in der That unter allen, die wir gelesen haben, die bittersten. Also nicht bloß „literarischer Tod" soll unter der Geistlichkeit herrschen, sondern auch „geistige Erschlaffung, Stagnation des geistigen Lebens und Treibens überhaupt." Verhielte es sich wirklich so, daß man im Großen und Ganzen der Wahrheit gemäß ein solches verwerfendes Urtheil über die Landesgeistlichkeit aussprechen müßte, dann stünde es in der That sehr schlimm mit unserer Landeskirche überhaupt; — die Verbindung zwischen Amt und Amtsträgern ist eine so zarte und innige, daß ersteres nothwendig sehr darunter leiden müßte; wir hätten alle Ursache, anderen Landeskirchen gegenüber schamroth zu werden, und als Haupturheber der gemeindlichen und kirchlichen Schäden und Gebrechen wären die Geistlichen anzusehen, wie der Verf. bei einer andern Gelegenheit sagt: „die Schuld — das sagen wir unbedingt — die Schuld dieses Erfolges tragen allein die Pfarrer." Allein man verzeihe uns, daß wir das dort Aufgestellte nicht so ohne Weiteres concediren können. Es will uns aus mehreren Anzeichen vorkommen, als wenn jener öffentliche Ankläger in manchen seiner Behauptungen über's Ziel weggeschossen habe. Wir schließen aus einer gewissen Maßlosigkeit im Urtheilen und Aburtheilen, aus dem Bestreben einfach vorliegende Dinge philosophisch zu construiren und aus einer Reihe von zum Theil unreifen und unrichtigen Urtheilen, daß jene Stimme, die sich berufen fühlte, gegen die Landesgeistlichkeit Zeugniß abzulegen, eine verhältnißmäßig jugendliche sei, die, wenn auch wohlmeinend, dennoch der Sache unbeschadet eine Zeitlang zurückgehalten und besser hätte erwogen werden dürfen. Damit halten wir die Sache selbst, und namentlich eine eingehendere Besprechung derselben mit Beziehung auf unsere Landeskirche keineswegs für unzeitgemäß; ja wir müssen dieselbe, nachdem sie einmal so weit der Oeffentlichkeit übergeben ist, dringend auch dann wünschen, wenn etwa Einzelne dadurch unangenehm könnten berührt werden. Denn höher als die Interessen der Einzelnen steht uns die Erfor-

schung der Wahrheit, und wo das wahre Wohl der Kirche es erheischt, müssen auch die äußern Rücksichten zurücktreten. Und warum sollte man nicht auch denen, die von Berufs wegen Andern Buße zu predigen haben, wo es nöthig ist, ebenfalls einen Bußspiegel vorhalten? Das ist es nicht, was wir beklagen dürfen. Dagegen müssen wir es als ein Unrecht und eine literarische Sünde ansehen, daß a. a. O. viel zu sehr einseitig tadelnd und anklagend zu Werke gegangen ist und zu wenig die Ursachen, wie und wodurch es so weit mit dem angeblichen Verfall der Wissenschaftlichkeit habe kommen können, und die geeigneten Mittel, durch welche Abhülfe der vorhandenen Nothstände geschafft werden könne, gründlich und eingehend erörtert worden sind. Wir werden daher im Folgenden, wenn die verehrliche Redaction es gestattet — und sie wird ja gewiß der öffentlichen Anklage gegenüber auch einer Art von öffentlicher Rechtfertigung und Ehrenrettung die Spalten ihres Blattes öffnen — auf jenen Aufsatz zurückkommend, obiges Verhältniß in näherer Beziehung zu unserer Landeskirche in's Auge fassen, indem wir zuerst versuchen, das Verhältniß des geistlichen Amts und der theologischen Wissenschaft etwas concreter festzustellen, sodann, die gegen unsere protestantische Landesgeistlichkeit erhobenen schweren Anklagen auf das gehörige Maß zurückzuführen, ferner den Ursachen, warum Wissenschaftlichkeit und allgemeinere Bildung sich bei uns nicht in gewünschtem Maße vorfinden, nachzuforschen, und endlich etwaige Mittel anzugeben, um eine wissenschaftlichere Richtung bei unserer Landesgeistlichkeit hervorzurufen und zu befördern. — Daß eine Besprechung dieser für unsere Kirche so wichtigen Angelegenheit erst jetzt von mir geschieht, hat lediglich darin seinen Grund, daß die betreffenden Hefte der Zeitschrift erst während der letzten Tage in meine Hände gekommen sind.

Als wir zuerst die Ueberschrift jenes Aufsatzes im Septemberheft — Geistliches Amt und theologische Wissenschaft — lasen, waren wir in der That sehr begierig zu erfahren, wie das Verhältniß dieser beiden, sei es nun philosophisch deduci-

rend, oder historisch nachweisend, oder im Hinblick auf die Stellung beider in unserer gegenwärtigen Zeit näher bestimmt worden sei, da eine solche Beleuchtung dieses Verhältnisses, namentlich in unserer Gegenwart, nicht ohne folgenreiche Ergebnisse sowohl für das geistliche Amt als für die theologische Wissenschaft sein kann. Allein statt dessen zog es der Verf. vor, dieses Verhältniß als bekannt vorauszusetzen. Er sagt: „daß und wie die beiden in der Ueberschrift genannten Dinge (!) zu einander in Verhältniß stehen, daß das geistliche Amt von wissenschaftlicher Tüchtigkeit schlechthin unlösbar sei, ist wohl elbstverständlich und allgemein anerkannt." Nachdem er eine Reihe der heftigsten und wie wir unten nachweisen werden, zum großen Theil unbegründeten Ausfälle gegen die protest. Geistlichkeit Bayerns, die wir wohl als das eigentliche Motiv zur Verabfassung dieses Aufsatzes anzusehen haben, gemacht hatte, ging er bald zu dem Versuch über, die „theologisch wissenschaftliche Erkenntniß" als eine von der „geistlichen" oder „christlichen Erkenntniß" *specifisch verschiedene* nachzuweisen. „Die hier in Rede stehende Erkenntniß des Christenthums gehört eben zum Christenthum selbst und ist „„geistliche Erkenntniß"", um mit der Schrift — „„christliche Erkenntniß"", um in der Sprache unserer kirchlichen Gegenwart zu reden . . . Wäre sie der Maßstab für die größere oder geringere Befähigung zum geistlichen Amt, so würde daraus mit Nothwendigkeit nichts Anderes folgen können, als daß der frömmste auch der tüchtigste Pfarrer wäre." S. 179. „Grade weil der Pfarrer in christlich gläubiger Erkenntniß des Heils stehen muß, und je mehr er darin steht, desto mehr muß er, um auf die Gemeinde fruchtbar wirken zu können, eine Erkenntniß des Christenthums haben, die von der in der Gemeinde vorhandenen und zu erzeugenden *specifisch verschieden* ist." S. 181. — Die „specifische Verschiedenheit" dieser beiden Arten von den Geistlichen nothwendiger Erkenntniß weiset der Verf. dadurch nach, daß er erstere herleitet aus der Wiedergeburt, letztere dagegen aus der natürlichen Geburt. „Die christliche Erkenntniß

im engern Sinne fließt aus dem Thatbestand der Wiedergeburt, und zwar in unmittelbarer Weise; . . . ganz anders die wissenschaftliche Erkenntniß des Christenthums: sie geht nicht hervor aus einem von selbst entstehenden Bedürfniß des Glaubens, sondern vielmehr aus der individuellen Art und Beschaffenheit des menschlichen Geistes, in welchem Glaube und Wiedergeburt vorhanden sind." Mit andern Worten: „die eine hat zu ihrem ursprünglichen Factor den heiligen Geist, die andere den menschlichen Geist; jener ist wesentlich Befriedigung des Heilsbedürfnisses, diese Befriedigung eines menschlichen Geistesbedürfnisses; jene muß in größerem oder geringerem Grad bei jedem wirklichen Christen vorhanden sein, und ihre Vollkommenheit ist abhängig von der Lebendigkeit des Glaubenslebens: diese muß Sache einzelner bleiben, und ihre Vollkommenheit hängt ab von dem Reichthum der natürlichen geistigen Begabung." S. 185. Auf diesem Wege kommt der Verf. zu dem Resultat, daß beide Arten der Erkenntniß nicht bloß nach der Art und Weise des Erkennens, sondern auch nach ihrer Art und Beschaffenheit überhaupt (S. 170) unter sich specifisch verschieden seien. Fasse man nur dieß in's Auge, dann werde Alles von selbst klar und deutlich. „Alles stellt sich richtig, sagt er, sobald man wissenschaftliche und geistliche Erkenntniß nicht als einen höheren und niederen Grad, nicht als ein Mehr oder Weniger derselben Erkenntniß unterscheidet, sondern nach Art und Weise des Erkennens beide als specifisch verschiedene Gestaltungen faßt."

Allein mit dieser Unterscheidung scheint uns noch keinesweges Alles richtig gestellt, Alles klar und deutlich zu sein. Denn was ist damit für das Verhältniß von Amt und Wissenschaft gewonnen, daß wir einen solchen Dualismus in den menschlichen Geist hinein verlegen, daß wir es ansehen, als wenn zwei specifisch verschiedene Arten von Erkenntniß in demselben Geiste vorhanden wären und neben einander durch's Leben gingen? Und stimmt denn eine solche Anschauung wirklich überein mit dem Bewußtsein, welches wir in uns tragen

über unser geistliches und wissenschaftliches Leben, stimmt sie überein mit der eigentlichen tiefern Lebenserfahrung sowohl hinsichtlich der Genesis unserer Wiedergeburt als hinsichtlich der unserer theologischen und wissenschaftlichen Aus- und Durchbildung? Wo finden sich im wirklichen Leben diese beiden Gebiete so von einander gesondert, daß man dem einen ausschließlich diese, dem andern jene Erkenntnisse zuweisen kann? Allerdings wäre es eine äußerliche und mechanische Auffassung, wenn man die theologische Wissenschaft als ein Stück der geistlichen Erkenntniß, als ein Höheres über ihr oder als ein Niederes unter ihr ansehen wollte; aber nicht minder erscheint uns die andere als eine äußerliche und mechanische, wenn man die theologisch wissenschaftliche Erkenntniß als ein specifisch Anderes neben ihr bestimmt. Der Verf. hat offenbar bei dieser Bestimmung die Absicht gehabt, die dringende Nothwendigkeit auch einer geistigen Anstrengung, eines regsamen, ernsten und fleißigen Gebrauchs auch der natürlichen Gaben und Kräfte für die wissenschaftliche Ausbildung hervorzuheben, und insofern fließt seine Unterscheidung mehr aus dem vorliegenden Bedürfniß, als aus dem Wesen der Sache selbst. Wir können ja gern zugeben, daß bei der Erlangung einer wissenschaftlich theologischen Ausbildung vornehmlich andre Kräfte des menschlichen Geistes in Bewegung gesetzt werden müssen, als dieß bei Erlangung derjenigen Erkenntnisse, die aus der Bekehrung und Wiedergeburt hervorquillen, der Fall ist; allein das Vorhandensein zweier verschiedener Arten von Erkenntnissen und Kenntnissen im menschlichen Geist neben einander anzunehmen, reimt sich weder mit dem Leben in der Wiedergeburt noch mit dem in der Wissenschaft.

Unter Wiedergeburt verstehen wir denjenigen Act des Geistes Gottes im menschlichen Geiste, der in ihm ein neues Leben schafft, den Menschen zu einem ganz andern macht, ihn aus einem fleischlichen in einen geistlichen umwandelt. „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch; und was vom Geist geboren wird, das ist Geist.“ Nach der Grundauffassung der hei-

ligen Schrift und nach unserer kirchlich lutherischen Lehre ist von Seiten des Menschen das Medium dieses neuen Lebens in der Wiedergeburt der Glaube. Von dem rechten lebendigen Glauben sagt darum unser Luther, „er sei ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebieret aus Gott, und tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen von Herzen, Muth, Sinnen und allen Kräften, und bringt den heiligen Geist mit sich." Der Geist Gottes, der in der Wiedergeburt durch den Glauben unser wird, nimmt den ganzen Menschen und alle seine Anlagen und Kräfte in den Dienst Gottes und Jesu Christi; Individualitäten werden zwar nicht erst vom Christenthum oder im Werke der Wiedergeburt von Gott schöpferisch gesetzt, aber sie werden schöpferisch erneuert; die natürliche individuelle Artung und Begabung des menschlichen Geistes wird durch diesen göttlichen Act nicht aufgehoben, aber geweiht, geheiliget und mit einem neuen geistlichen Leben erfüllt. In und kraft der Wiedergeburt wird der menschliche Geist zunächst gar nicht angefüllt mit einer „Summe von Erkenntnissen", sondern mit einem neuen Leben, mit einer innern Triebkraft, auch die Organe des Erkenntnisses, wie alle andern Organe, Anlagen und Kräfte dem innern Leben gemäß zu entfalten und auszubilden. Es ist eine todte, fast möchte ich sagen rationalistische Anschauung, wenn es S. 186 heißt: „Es würde da zu keiner Theologie kommen können, wo nicht bereits eine Summe von Erkenntnissen, nur nicht wissenschaftlichen Erkenntnissen des Christenthums vorhanden ist. Je mehr aber solcher Erkenntniß vorhanden ist, desto reicher und besser wird dann auch die wissenschaftliche Theologie sich entwickeln." Stünden der Naturgrund von der natürlichen Geburt her und der neue Lebensgrund von der Wiedergeburt her so isolirt neben einander in dem menschlichen Geiste, dann wäre die Wiedergeburt nicht, was sie doch nach der Schrift ist, ein neues Lebensprincip, das den ganzen Menschen durchdringt und alle seine Sinne und Kräfte in den Dienst des Herrn nimmt. Nicht auf dem Naturgrunde soll die christliche Wissenschaft aufgebaut werden, sondern

auf dem geistlichen Grunde, den die Wiedergeburt gelegt hat. Das Postulat der Wiedergeburt ist ein allgemeines, weil es das Heil und die Seligkeit bezweckt; dagegen das Postulat der Wissenschaft ist ein besonderes, weil es sich anknüpft an den Beruf.

Sehen wir nun, wie sich die Wissenschaft zu diesem neuen Leben in der Wiedergeburt verhält. Die Wissenschaft ist nicht ein Conglomerat von allerlei geistigen Erkenntnissen und Kenntnissen, sondern ebenfalls ihrem Wesen nach ein Leben, ein Organismus in dem menschlichen Geiste. Sie ist nichts anderes als derjenige Gedanken-Organismus, welcher in uns als treuer Reflex, als geistiges Spiegelbild der Wirklichkeit, des schönen in sich gegliederten realen Lebens, sich darstellt. Wir haben auch dieß gegen die Definition des Verf. a. a. O. von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit, daß sie, wenigstens in der Anwendung, dieses innere Lebensverhältniß zwischen Glauben und Wissenschaft aus den Augen läßt, beide mechanisch und abstrakt nur als ein Einsammeln von Kenntnissen darstellt. Es ist immer, und besonders in unserer Zeit, wo oft mit der Wissenschaft eine Art von Götzendienst getrieben wird, wo eine Afterwissenschaft sich so leicht an die Stelle der wahren Wissenschaft setzt, unerläßlich, diesen inneren nothwendigen Zusammenhang festzuhalten. Es ist keine wahre Wissenschaft denkbar ohne den Glauben und die Liebe zu der Realität der geistig zu erkennenden, aber empirisch schon vorliegenden Organismen. Sie sucht den objectiven, von Gott gesetzten Zusammenhang als solchen geistig zu reproduciren. Daher setzt jede Wissenschaft ein Organ der Hingabe und des Verständnisses für das gegebene Object der Untersuchung voraus, das wir nicht a priori zu construiren, sondern dem wir nach zu denken haben. Auch die theologische Wissenschaft hat ihr gegebenes Object, dessen sie durch Nachdenken und Erforschen mächtig werden muß, und daneben muß im menschlichen Geiste das Sensorium vorhanden sein, mit dem sie allein in rechter Weise darauf eingehen kann, während jene sogenannte Wissenschaft des

letzteren entbehrt und an dem ersteren vorübergeht. Dieses auch abgesehen von unserer kritischen Geistesarbeit real vorhandene Object der theologischen Wissenschaft ist ein in sich organisch gegliedertes, geschichtlich verwirklichtes; es ist das Christenthum als Religion des Heils, wie es in Christo und seiner Versöhnungsthat wurzelnd von dem Worte Gottes urkundlich bezeugt ist, wie es in der Kirche, in ihrem Leben und in ihrer Lehre, als neuschöpferisches religiöses Princip eine Gestalt gewonnen und wie es im Herzen der einzelnen Gläubigen als persönlich erfahrene Heilsgnade wirksam ist. Dieses Object hat der Theologe wissenschaftlich, das heißt, als einen in sich geordneten und einheitlichen Organismus von Erkenntnissen, also in seiner systematischen Gliederung zu erfassen und wiederzuspiegeln. Und das wird er in dem Maße mit Erfolg thun können, als in ihm das geistliche Sensorium für die Aufnahme desselben, nämlich der Glaube lebendig ist, der Glaube, welcher selbst Voraussetzung ist für die Liebe zum theologischen Object. Dem gegenüber gab es nun freilich von jeher und giebt es namentlich auch in unseren Tagen eine Afterwissenschaft, die im Grunde höchst unwissenschaftlich ist, da sie weder ihre natürlichen Schranken noch die von Gott gesetzten Ordnungen achtend, in einseitiger Vorliebe zu zersetzender Kritik, die vermeintlich in sich zusammenhangslose Welt der Natur und des Geistes erst glaubt im eigenen Busen wieder aufbauen zu müssen. Es ist „die Wissenschaft, die damit zufrieden ist den Geist durch tausend glänzende Combinationen zu üben und in der Wollust des Gedankens zu schwelgen; die Wissenschaft ohne wahre Theilnahme, die kein anderes Interesse an ihrem Objecte nimmt, als das der wissenschaftlichen Neugierde, welche, indem sie dem Schmerzensrufe des geängsteten Gewissens das Ohr und den dringendsten Sorgen des Lebens das Herz verschließt, ihr Messer unbarmherzig ins frische Fleisch senkt, um ihre Erfahrungen zu bereichern und kalten Sinnes neue Beobachtungen hinzuzufügen — jenen blasirten Aerzten gleich, die in dem Kranken nicht ein Wesen erblicken, dessen Leiden

Linderung heischt, sondern nur ein für die Wissenschaft interessantes Subject*)".

Dahin führt fast mit Nothwendigkeit eine sogenannte wissenschaftliche Richtung, sobald sie sich vom Leben in der Wiedergeburt, das auch für die andern menschlichen Lebensgebiete das eigentliche Organ der Wahrheit ist, emancipirt hat. Auch die theologische Wissenschaft wird sich allemal verirren müssen, wenn sie das Heilsleben in Christo gering achtet und vom Glauben sich isolirt, wenn sie nicht fortwährend den neuen Menschen pflegt und nährt und lebendig erhält, damit es nicht bloß das Correctiv, sondern das eigentliche Lebensprincip für sie selbst abgeben könne. Denn die wahre Weisheit ist nicht bloße Wissenschaft, sondern Gesinnung. Stahl scheint uns Recht zu haben, wenn er in der Einleitung zu seiner Rechtsphilosophie sagt: „Der Sieg der Wahrheit beruht nicht auf der Wissenschaft oder vollends der systematischen Form, sondern vielmehr auf der Macht des Glaubens und der geschichtlichen Tradition und dem Beispiel der Thaten und der schmerzhaften Bekehrung durch die ehernen Schläge der Noth und Drangsal." Wo das Leben in der Wiedergeburt bereits eingetreten ist, da bringt es nicht bloß die Kraft zur Bekehrung und zum Heilsempfang mit sich, sondern auch die zur Versenkung in die Heilserkenntniß, zur tiefern Erforschung der göttlichen Wahrheit. Daß es demungeachtet in der Wirklichkeit des Lebens, trotz dem Vorhandensein eines neuen geistlichen Lebens oft nicht zu einer theologisch wissenschaftlichen Ausbildung kommt, hat ganz andere Ursachen, als die specifische Verschiedenheit der christlichen und wissenschaftlichen Erkenntnisse. Im Allgemeinen und bei den meisten Menschen liegt der Grund darin, daß sie den Beruf nicht haben, die theologische Wissenschaft sich anzueignen. Es kann bei ihnen möglicherweise das geistige oder geistliche Leben

---

*) Vgl. „über den wahren Geist der theologischen Wissenschaft" von Professor Bonifas. Jahrbb. für deutsche Theologie Bd. III S. 844 rc. rc.

in eben so großer oder größerer Stärke vorhanden sein, als bei vielen Theologen, auch die natürliche individuelle Artung und Begabung ihres Geistes mag für eine theologisch wissenschaftliche Ausbildung vollkommen geeignet sein, aber sie bringen es darum nicht dazu, weil ihre Lebensaufgabe eine andere ist, weil ihr Beruf sie nach einer ganz anderen Seite hinführt. Fragen wir hiegegen, warum es selbst manche unter denen, die dem geistlichen Amte oder speziell der theologischen Wissenschaft sich widmen, nicht zu einer rechten Wissenschaftlichkeit oder zu einer wahren theologischen Wissenschaft bringen, so kann das vornehmlich zwei Ursachen haben. Entweder fehlt es ihnen an den natürlichen Gaben und Anlagen, an dem eigentlichen Organ des Geistes für die Wissenschaft, für das freie und selbständige Produciren, oder es mangelt ihnen dasjenige geistige und geistliche Leben, welches aus der Wiedergeburt kommt, der Geist Gottes, der in alle Wahrheit führt. Im ersteren Falle sollten sie eben nicht zu einem geistlichen oder theologischen Amte zugelassen und im letzteren Falle sollten sie davon abgemahnt werden. Wo dagegen beide in ursprünglicher Lebendigkeit und Kräftigkeit sich vorfinden, da sind nicht zwei getrennte Gebiete in demselben Geiste zu statuiren, einestheils die bestimmte natürliche Artung und anderntheils das von Gott gewirkte neue Leben des menschlichen Geistes, da sind nicht bestimmte Summen spezifisch verschiedener Arten der Erkenntnisse vorhanden, sondern es findet eine gegegenseitige und innere Durchdringung und Förderung derselben statt, oder der Geist Gottes hat alle natürlichen Gaben und Kräfte zu einer höheren Potenz erhoben. Ueber das prius des einen oder andern von diesen beiden Factoren nähere Bestimmungen zu machen, ist schwer; jedenfalls aber verkennt der Verf. die Kraft des geistlichen Lebens, wenn er S. 184 sagt: „Soll die Theologie Wissenschaft sein, so werden wir auch bei ihr auf die natürlich individuelle Artung und Begabung des menschlichen Geistes als auf den Heerd hingewiesen, von dem aus der Drang nach ihr entsteht.“ Ist nämlich, bei Voraussetzung einer natürlichen Begabung des menschlichen Geistes,

ein kräftiges und gesundes Glaubensleben in denselben vorhanden, so wird auch dieses überall, wo der Beruf es erfordert, aus freier Liebe zum theologischen Object zur Wissenschaft hintreiben, und nur wo das geistliche Leben erlahmt, da erlahmt auch das wissenschaftliche Streben. Hätten wir mehr wahrhaft wiedergeborene Geistliche und Theologen in unseren Tagen, wir würden auch mehr von der Wissenschaft wahrhaft durchdrungene Männer haben, denn Theologie und Kirche, theologische Wissenschaft und geistliches Amt, wissenschaftliche Erkenntniß und christliche Erkenntniß sind keine Gegensätze, daß aber Ersteres so sehr zurücktritt, oder in einer einseitigen ungesunden Weise vorhanden ist, darin scheint uns hauptsächlich der Grund für den Mangel des Letzteren in unserer Zeit zu liegen.

Gehen wir aber weiter. In dem Bisherigen haben wir nicht das Verhältniß zwischen dem geistlichen Amt und der theologischen Wissenschaft selbst, sondern nur ein Moment desselben besprochen. Warum ist dem geistlichen Amte eine wissenschaftliche Ausbildung unbedingt erforderlich? Warum reicht das geistliche Leben, welches doch der Geist Gottes selbst durch die Wiedergeburt in dem Menschen erweckt und durch das er den ganzen Menschen mit allen Kräften der Seele und des Leibes in seinen Dienst nimmt, nicht hin, um zum Amt an der Kirche des Herrn tüchtig zu machen, wie es z. B. die Baptisten und andere Sekten behaupten und zum Theil in der Wirklichkeit auch halten? Wir können nicht längnen, daß es eine Zeit in der Kirche gegeben hat, wo keine theologische Wissenschaft in unserem Sinne vorhanden war, wo das Vorhandensein einer solchen uns fast als eine Entweihung vorkommen will. Und das war dazu nicht die schlechteste Zeit der christlichen Kirche, im Gegentheil die Zeit, wo sie in einer besonderen ursprünglichen Kräftigkeit, in einem wunderbaren göttlichen Leben, mit einer Fülle von Gaben und Kräften in die Erscheinung trat; es war die Zeit ihrer Gründung und ersten Ausbreitung, das Zeitalter der heil. Apostel. Damals bestand das geistliche Amt ohne das, was wir theologische Wissenschaft zu nennen pflegen. Und

die Kirche befand sich wohl dabei, verhältnißmäßig viel besser, als zu manchen andern Zeiten, da die Wissenschaft blühte, große Gedankenanstrengungen stattfanden, ein reges Streben nach Sammlung von Kenntnissen vorhanden war, während das Glaubensleben abnahm und verwelkte. Damals wurden die Männer des Amts unmittelbar von dem Geiste gelehrt. Es waren nicht bloß die Apostel, zu denen der Herr sagte: „Der heilige Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Namen, derselbige wird es euch Alles lehren;" (Joh. 14, 25.) auch den Christen jener Zeit durfte Johannes schreiben: „Ihr habt die Salbung von dem, der heilig ist, und wisset Alles." (1 J. 2, 30.) „Die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibet bei euch, und dürfet nicht, daß euch Jemand lehre" (V. 27). — Warum mußte es später anders werden, da doch derselbige Geist, der damals zum Amte befähigte, auch jetzt den geistlichen Amtsträgern in der Wiedergeburt mitgetheilt wird? Der Grund, warum eine theologisch wissenschaftliche Ausbildung jetzt dem geistlichen Amte unbedingt nöthig ist, liegt offenbar in dem, wodurch sich das geistliche Amt von dem apostolischen unterscheidet. Die Einwirkung des Geistes auf die Apostel war eine ganz andere als in späterer Zeit, damals unmittelbar, jetzt mittelbar, damals auf außerordentliche Weise, jetzt auf dem geordneten Wege des Heilslebens, damals die Befähigung zum Heilsempfang und zur Verwaltung des Amtes zusammenfassend, jetzt zunächst nur in Beziehung auf die persönliche Aneignung des Heils im Glauben. Durch die Inspiration waren die heil. Apostel unmittelbar der Kräfte des Glaubens und des Wortes der Versöhnung mächtig, wie auch ihre hinterlassenen Schriften für alle Zeiten voll sind des heiligen Geistes; aber das geistliche Amt hat nach der Apostel Zeit diese Inspiration nicht mehr, sondern muß in Kraft des heiligen Geistes und der natürlichen Anlagen des gegebenen Wortes mächtig zu werden suchen. Und doch sehen wir an dem großen Heidenapostel, der neben der Inspiration eine große wissenschaftliche Bildung seiner Zeit besaß, daß geistliche und wissenschaftliche

Erkenntniß nicht ein Nebeneinander, sondern im Dienste des Herrn ein Ineinander oder aufs Innigste miteinander verbunden sein können. Sobald aber die außerordentlichen Wundergaben, die Gott zur Gründung und ersten Ausbreitung der Kirche verliehen hatte, aufhörten, zeigte sich das Bedürfniß nach einer manichfachen und gründlichen wissenschaftlichen Bildung, besonders im Kampf mit der vorhandenen jüdischen und griechischen Gelehrsamkeit. In welcher Art und welchem Grade die Kirche eine solche sich aneignete, davon sind uns die Apologeten und Kirchenväter ein leuchtendes Beispiel.

Was wir in der Zeit der christlichen Apologeten und Kirchenväter, z. B. eines Origenes 2c. 2c. erkennen, das tritt uns wiederum in einer anderen Blüthezeit der Kirche in besonderer Ursprünglichkeit entgegen, nämlich in der Zeit der Reformation. Unsere deutsche Reformation ist so recht ein lebendiges Zeugniß von der Zusammengehörigkeit und inneren Durchdringung des geistlichen und wissenschaftlichen Lebens. Obwohl hervorgegangen aus dem innersten unbefriedigten Bedürfniß nach dem Frieden des Gewissens und der Versöhnung mit Gott, zog sie doch von Anfang an alle Wissenschaften und schönen Künste in ihren Bereich und rief eine Manichfaltigkeit, Tiefe und Fülle des geistigen Lebens hervor, von deren Segnungen nicht bloß unsere evangelische Kirche noch heute zehrt, sondern die auch durch mittelbare Einwirkung auf die römisch-katholische Kirche diese aus ihrem tiefen Verfall herausgerissen hat. Welch eine Zeit war das, als ein Luther und ein Melanchthon Hand in Hand an der Universität in Wittenberg wirkten, als aus allen Ländern Europas, aus Frankreich, England, Ungarn, Italien, ja selbst aus Griechenland Studierende, sogar Fürsten und Grafen zu dem Lehrstuhle „des Lehrers von Deutschland“ hineilten, und seiner Zuhörer in manchem Jahre über 2000 waren. Man kann mit Recht sagen, die Wissenschaft und das kirchliche Leben habe in der Reformation einen neuen lebendigen Impuls bekommen, ähnlich dem in der Zeit der Apostel, habe eine Lebensrichtung gewonnen, von deren Grundlinien die Kirche für alle Zeiten

nicht wiederum abweichen kann, ohne zugleich von dem Grunde des wahren Christenthums, der göttlichen Wahrheit abzufallen. Daß diese gesunde Entwickelung in unserer Kirche später durch eine todte Orthodoxie und einen ungesunden Pietismus unterbrochen wurde, davon lag die Schuld eben an der Trennung und Isolirung jener beiden nothwendigen Factoren, des gesunden Glaubenslebens und des gesunden wissenschaftlichen Strebens; denn wissenschaftliches Studium bei Mangel des innern wiedergebornen Lebens erzeugt todte Orthodoxie, und eine einseitige Richtung auf das Glaubensleben ohne wahre Wissenschaft erzeugt ein ungesundes Gefühlschristenthum.

Vor allem faßten die Reformatoren die Nothwendigkeit einer tüchtigen Vorbereitung auf das theologische Studium durch gründliche Erlernung der Sprachen in's Auge. Luther spricht in dieser Hinsicht in seiner Vermahnungsschrift vom Jahre 1524 „an die Rathsherren aller Städte Deutschlands, daß sie christliche Schulen aufrichten, und halten sollen," die tiefsten und köstlichsten Gedanken aus. „Niemand sagt er, hat gewußt, warum Gott die Sprachen hervor ließ kommen, bis daß man nun allererst siehet, daß es um des Evangelii willen geschehen ist, welches er hernach hat wollen offenbaren, und dadurch des Endechrists Regiment aufdecken und zerstören. Darum hat er auch Griechenland den Türken gegeben, auf daß die Griechen verjaget und zerstreuet die Griechische Sprache ausbrächten, und ein Anfang würden, auch andere Sprachen mit zu lernen. So lieb nun, als uns das Evangelium ist, so hart lasset uns über den Sprachen halten; denn Gott hat seine Schrift nicht umsonst allein in die zwo Sprachen schreiben lassen, das Alte Testament in die Ebräische, das Neue in die Griechische. Welche nun Gott nicht verachtet, sondern zu seinem Wort erwählet hat vor allen andern, sollen auch wir dieselben vor allen andern ehren. . . Und lasset uns das gesagt sein, daß wir das Evangelium nicht wohl werden erhalten ohne die Sprachen. Die Sprachen sind die Scheide, darinnen dieß Messer des Geistes

stecket; sie sind der Schrein, darinnen man dieß Kleinod traget! Sie sind das Gefäß, darinnen man diesen Trank fasset; sie sind die Kemnot, darinnen diese Speise lieget. Und wie das Evangelium selbst zeiget, sie sind die Körbe, darinnen man diese Brode und Fische und Brocken behält. Ja, wo wir's versehen, daß wir (da Gott vor sei,) die Sprachen fahren lassen, so werden wir nicht allein das Evangelium verlieren, sondern wird auch endlich dahin gerathen, daß wir weder Lateinisch noch Deutsch recht reden oder schreiben können." Ein Zeugniß, mit welcher Energie diese Grundsätze auch ins Leben übergingen, sind unsere Lateinschulen und Gymnasien, die entweder sämmtlich in der Reformationszeit neu gegründet wurden, oder wenigstens einen neuen Aufschwung erhielten.

Es kann wirklich auch nicht Gewicht genug auf diese Vorbildung für das theologische Studium gelegt werden, da hier in einer gründlichen Erlernung der Sprachen und der anderweitigen Vorbereitungsgegenstände nicht bloß die Vorbedingungen zu einer tüchtigen wissenschaftlichen Bildung erlangt werden sollen, sondern auch zuerst hier der Grund gelegt wird entweder zu einer wissenschaftlichen oder unwissenschaftlichen Richtung für das ganze Leben. Ist in der Lateinschule oder auf dem Gymnasium etwas gefehlt worden, dann wird es schwer, und in den meisten Fällen gar nicht nachgeholt werden können. Das Quadriennium auf der Universität reicht selbst bei einer tüchtigen Vorbildung kaum hin, um sich der einzelnen Disciplinen des theologischen Studiums zu bemeistern; fehlt nun eine solche Vorbildung, wie ist es da möglich, durch exegetisch-sprachliche Forschung sich in den biblischen Urtext zu versenken, den Vorlesungen über Dogmatik und Dogmengeschichte zu folgen, das weite Gebiet der exegetischen, systematischen und historischen Wissenschaften der Theologie auch nur einigermassen zu umfassen? Fehlt es nun aber zugleich, was noch schlimmer ist, an der Liebe zum theologischen Object, ist neben den äußern Hemmnissen auch kein inneres Verständniß der Liebe vorhanden, was kann aus einem solchen Studium

dann anders hervorgehn, als eine stümperhafte und handwerksmäßige Halbbildung? Und doch fordert das geistliche Amt, besonders in unserer Zeit, auch in wissenschaftlicher Hinsicht seinen Mann. Eine wahre und gedeihliche Amtsverwaltung ist ohne stete und lebendige Beziehung zur Wissenschaft gar nicht zu denken. Nothwendig ist eine wiederholte geschichtliche und kirchengeschichtliche Forschung, um die brennenden Fragen in der kirchlichen Bewegung der Gegenwart richtig zu würdigen. Selbst die praktischen Fragen über Liturgie, Katechismus, Beichte, Kirchenzucht 2c. 2c. — wie viel weniger die theoretischen über Versöhnung, über die Amtsfrage, die Eschatologie 2c. 2c. — lassen sich nicht mit Klarheit und Sicherheit entscheiden, ohne stets erneuerte wissenschaftlich-kritische und geschichtliche Untersuchungen. Und, was die Hauptsache ist, ist nicht die stets erneuerte exegetisch-sprachliche Schriftforschung, die ohne wissenschaftliche Mittel unmögliche Versenkung in den biblischen Urtext die Basis für alle Freiheit und geistliche Selbständigkeit der kirchlichen Amtsträger ebensowohl als der Universitätslehrer? Auch was die Dogmatik betrifft, darf man ihren Werth und ihre Nothwendigkeit für das praktische Amt keineswegs verkennen. Denn sie gibt uns erst das scharfe und richtige Urtheil über den inneren und nothwendigen Zusammenhang dessen, was man praktisch und unmittelbar auf der Kanzel und im Unterricht zu lehren hat. Zwar darf die Dogmatik nimmermehr den Stoff abgeben für die Praxis der Lehre; sie ist nicht das Mittel, die Kirche erst zur Gewißheit über die Wahrheit ihres Glaubens zu bringen. Aber allerdings ist ihr Studium von großer Bedeutung für die bewußte und klare Reproduction dessen, was wir in der heiligen Schrift und an der Kirchenlehre besitzen*).

Fassen wir dieses nothwendige, und wie uns scheint, allein richtige Einheitsverhältniß von geistlichem Amt und theo-

*) Vgl. „Theologie und Kirche" von A. v. Oettingen. Dorpater Zeitschrift 1859. I. Heft, S. 17 2c. 2c.

logischer Wissenschaft in dieser praktischen Beziehung zum Schluß unsers ersten Theils noch etwas näher ins Auge. Wir können den Dienst, welchen die Wissenschaft durch das geistliche Amt der Kirche zu erweisen hat, in einer dreifachen Beziehung betrachten, nämlich in Beziehung auf die Predigt, auf das Leben und die Berufsstellung des Amtsträgers.

Was zuerst die evangelische Predigt betrifft, zu der wir in einem gewissen Sinn auch den Unterricht der Unmündigen und Katechumenen zählen, so ist sie ihrem Wesen nach ein Zeugniß von Christo, von der Thatsache unsers ewigen Heils in ihm, unserem Versöhner und Heilande, subjectiv vermittelt durch die innere Heilserfahrung im Glauben, objectiv gebunden an den Text, das gegebene Gotteswort. Der Verf. hat a. a. O. ganz Recht, wenn er sagt, „nicht Wissenschaft soll der Pfarrer der Gemeinde predigen, sondern die christliche Heilswahrheit, wie sie in ihm selber Leben und Gestalt gewonnen hat." Allein später erhebt er dennoch die dogmatische Gedankenarbeit über die einfache Heilsverkündigung, wenn er sagt: „Da die Bekenntnisse offenbar nicht erschöpfende Aussage der gesammten christlichen Wahrheit sind, so wird er (der Pfarrer) sich nach einer solchen umsehen und sie nirgends anders finden, als in der Wissenschaft, die recht eigentlich die umfassende Darstellung des christlich kirchlichen Gemeinglaubens zum Gegenstand hat, in der Dogmatik. (Wo ist die Dogmatik, die eine erschöpfende Aussage der gesammten christlichen Wahrheit, die umfassende Darstellung des christlich kirchlichen Gemeinglaubens ist?). Unbemerkt construirt der Verf. aus der Predigt, die doch nur eine einfache Verkündigung der christlichen Heilswahrheit ist, eine Art Dogmatik heraus und fordert, daß diese der Gemeinde gepredigt werden solle, indem er behauptet: „in vielen Fällen giebt es keinen anderen Rath, als mit aller Kraft des Geistes, d. h. des Denkens, sich an den Gegenstand zu machen, und ihn nach allen Seiten so lang zu entwickeln und auszugestalten, bis er durchdacht ist, d. h. nicht bloß bis eine hinlängliche aphoristische Reihe homiletisch brauchbarer Notizen gewonnen,

sondern bis der Gedanke seinem innersten Kern nach in seiner Christlichkeit und in seinem Verhältniß zur gemeingültigen christlichen Lehre vollständig erkannt ist. Erst wenn mit dieser Arbeit, die freilich ungleich mehr Stoff ergeben wird, als sich für die Predigt unmittelbar benützen läßt, der Pfarrer Herr über seinen Gegenstand geworden ist, erst dann ist er im Stande, ihn frei zur Mehrung christlicher Erkenntniß und christlichen Lebens der Gemeinde je nach deren Bedürfniß zu bearbeiten — denn eine neue zweite Arbeit ist die homiletische Zurichtung (!) des theologisch Gewonnenen ꝛc. ꝛc." — Ich glaube kaum, daß irgend ein Prediger, nachdem er die Eierschale vom Universitätsleben her abgeworfen hat und in seinem geistlichen und wissenschaftlichen Leben zur freien Selbständigkeit gelangt ist, in solcher Weise an die Vorbereitung zu seiner Predigtarbeit geht, halte es auch nicht für erforderlich und gedeihlich. Es handelt sich hier offenbar um das Verhältniß von Dogmatik und evangelischer Predigt. Ein Geistlicher soll auch nach dem Universitätsleben die Dogmatik studieren, recht gründlich studieren, besonders in ihrem Verhältniß zur Schrift und zum Bekenntniß der Kirche, und es werden die guten Folgen hiervon für die logische Ordnung, die Klarheit, die Tiefe und den Reichthum seiner Predigtarbeiten gewißlich nicht ausbleiben; aber sagen wir es nur gerade heraus: nicht in solch äußerlicher und mechanischer Weise, nicht in unmittelbarer Anwendung der Dogmatik auf die Predigt, nicht in Verwechselung der systematischen Denkarbeit mit der einfachen Heilsverkündigung an die Gemeinde und die Unmündigen. Was der Pfarrer zu predigen hat, ist nicht Wissenschaft, nicht Menschenwort und Menschenweisheit, nicht einmal das kirchliche Bekenntniß, sondern das einfache Wort Gottes, — *κήρυξον τὸν λόγον*, — 2 Tim. 4, 2. 1 Cor. 2, 1. Dieses mit allen Mitteln, welche die Wissenschaft und das Leben an die Hand geben, zu erforschen, und nachdem er dessen Kraft erst an sich selber gründlich erfahren hat, dann auch nach seiner ganzen Tiefe und seinem Umfang als den ganzen Rath Gottes zu der

Menschen Seligkeit, wie es von dem Mittelpunkte Christo ausgeht und sich über das ganze Leben erstreckt, zu verkündigen, ist seine Aufgabe. Es muß dem Geistlichen vor allem daran liegen, das Wort Gottes nach seinen zwei großen Angelpunkten, Gesetz und Evangelium, recht zu theilen, und dazu ist ihm freilich eine wissenschaftlich exegetische, historische und dogmatische Durchbildung durchaus unentbehrlich, wenn gleich er sich wohl hüten muß, seine wissenschaftlichen Fündlein jedesmal so äußerlich auf den Unterricht und die Predigt zu übertragen. Klarheit, Ordnung und Gliederung im Unterricht und in der Predigt ist eine schöne Sache, die durch ein ernstes und freies Studium der Dogmatik unter anderem auch erlangt und befördert wird; wenn aber die Kraft der Predigt in die systematische Gliederung gesetzt werden soll, so kommen wir bald zu der Meinung, daß die Dogmatik den Stoff für die Praxis der Lehre abzugeben habe, was wir für einen großen Irrthum halten müssen. — Daß der Verf. bei seiner Darlegung der Predigtarbeit der armen Seelen, welche erweckt, getröstet und zur Seligkeit geführt werden sollen, nur so ganz im Allgemeinen und des Gebetes gar nicht gedenkt, ist uns schmerzlich aufgefallen. Sollte nicht gerade bei dieser Arbeit Luthers Wort in besonderem Maße seine Anwendung finden: „Recht gebetet ist halb gearbeitet!"

Wie eine wissenschaftlich theologische Ausbildung dem Geistlichen nöthig ist für Predigt und Lehre, so ist sie ihm auch unumgänglich nothwendig in Beziehung auf die Seelsorge. Unter Seelsorge verstehen wir diejenige Thätigkeit des Geistlichen, nach welcher er die einzelnen Seelen in seinem kirchlichen Bereich zum Gegenstande seiner liebenden Fürsorge, seiner suchenden und pflegenden Arbeit macht. Zwar hat die seelsorgerliche Thätigkeit auch im Unterricht und in der Predigt zur Anwendung zu kommen, allein das Gebiet der speciellen Seelsorge ist doch in der That ein ganz eigenthümlicher Zweig seiner Amtswirksamkeit. Wer wollte es verkennen, daß der Geistliche hier den schwersten und mühseligsten Theil seines Berufs vor

sich hat? Die erste, aber zugleich schwerste Aufgabe des Seelsorgers ist die: Geister zu unterscheiden. Es kann in der leiblichen Bildung des Menschen keine so große und außerordentliche Verschiedenheit gefunden werden, als wir in seinen innern Verschiedenheiten entdecken, Verschiedenheit der Temperamente, Verschiedenheit der geistigen Anlagen, Verschiedenheit der Bildungsstufen, der Neigungen, der Laster; — und nach jeder Verschiedenheit der Seele muß die Seelsorge eine andere sein, andere Lehrweise, andere Ermahnungen und Tröstungen gebrauchen, andere Triebfedern in Anspruch nehmen. Nicht minder sind die Verhältnisse zu unterscheiden. Mit Kranken, welche gefaßt sind, bald vor ihrem ewigen Richter zu stehen, und mit Menschen, die im Strudel der Sünde und des Lasters noch für diese Welt leben; — mit Gezüchtigten und mit denen, welchen ihre Bosheit gelingt; — mit Suchenden und mit denen, welche gesucht werden sollen, muß ganz anders gesprochen werden. Wie der Fischer für etliche Fische Netze, für etliche Reußen, für etliche Angeln, für etliche Harpunen gebraucht, so müssen auch die, welche Menschenfischer sein sollen, verschiedene Wege einschlagen und verschiedene Mittel ergreifen, um ihren heiligen Zweck zu erreichen. — Man könnte nun meinen, es bedürfe dazu weniger einer wissenschaftlichen als einer sogenannten Weltbildung, einer geistigen und natürlichen Anlage, auf verschiedene Seelenzustände und Verschiedenheit der Individualitäten einzugehen. Allein abgesehen davon, daß die wahre Wissenschaft, die nicht mit einer todten abstrakten Gelehrsamkeit zu verwechseln ist, erst die natürlichen Anlagen ausbildet und kräftigt, erst das innere Auge des Geistes öffnet und schärft für die Objecte des Lebens, zur Unterscheidung der Geister; so ist doch z. B. ein tieferes Eindringen in das Schriftwort nothwendig, um es für solche Fälle recht auszutheilen und wirksam zu machen, eine gründlichere Erkenntniß des Menschen und seiner Seelenzustände erforderlich, um die geeigneten Heilmittel anzuwenden, kurz ein wissenschaftliches

Studium der Exegese, der Geschichte, der Anthropologie und Psychologie, namentlich auch der biblischen Psychologie, für den Geistlichen und Seelsorger unentbehrlich. Doppelt unentbehrlich ist dieß in einer Zeit, in welcher selbst in Landgemeinden z. B. die Schriften des berüchtigten K. Vogt gelesen werden, um daraus Argumente gegen die göttliche Wahrheit zu schöpfen. Wir stehen hier vor einer Aufgabe, welche selbst bei der treuesten Anwendung aller geistigen und geistlichen Kräfte nur annähernd von uns schwachen und unvollkommenen Menschen erfüllt werden kann. Jedenfalls aber wird ein Seelsorger, der mit der Fülle eines inneren Glaubenslebens, mit einer warmen und heiligen Liebe zu dem Herrn und den von ihm erkauften Seelen eine gesunde und wissenschaftliche Durchbildung verbindet, besser im Stande sein, seine Aufgabe zu erfüllen, als derjenige, dem das eine von diesen beiden oder gar beides abgeht.

Auch für das Leben endlich und die ganze Berufsstellung des Amtsträgers ist die theologische Wissenschaft unentbehrlich. Der Verf. jenes Aufsatzes in der Zeitschrift unterscheidet so: die Erkenntniß des Pfarrers und die Erkenntniß der Gemeinde seien specifisch von einander verschieden, während die des Geistlichen und des Gelehrten sich nur dem Grade nach von einander unterscheiden werden. Er sagt: „Im Verhältniß von Pfarrer und Professor tritt das ein, was wir oben von dem Verhältniß zwischen Pfarrer und Gemeinde läugneten, daß nämlich der Art nach die Erkenntniß des Pfarrers ganz dieselbe sein muß, wie die des Professors, nämlich wissenschaftlich; daß sie aber sehr stark in Beziehung auf Grad und Quantität von ihr verschieden, geringer als sie sein wird und darf." S. 186. 187. Wir können ihm in dieser ganzen Unterscheidung durchaus nicht folgen, da sie, wie gesagt, gar zu äußerlich und mechanisch ist. Die Gemeinde braucht freilich für sich keine wissenschaftliche Erkenntniß, um das Heil in Christo zu ergreifen, aber eben so wenig als die

Gemeinde, bedürfen der Geistliche und der Professor einer solchen für ihr Heilsleben, wozu sie aber beide der theologischen Wissenschaft benöthigt sind, das ist ihr Beruf. Der Beruf des Pfarrers ist verschieden von dem des Professors, wie er verschieden ist von dem seiner Gemeindeglieder. Der Professor bedarf der theologischen Wissenschaft, um im Stande zu sein, die Hauptaufgabe seines zeitlichen Berufs auszurichten, welche darin besteht, geistig und geistlich befähigte Schüler für das Amt in der Kirche heranzubilden; der Geistliche bedarf der theologischen Wissenschaft nicht zunächst und unmittelbar zur Ausrichtung seines Berufs, indem es nicht seine Aufgabe ist die Disciplinen der theologischen Wissenschaft zu lehren, sondern um in den Stand gesetzt zu werden, sein geistliches Amt immer besser und erfolgreicher zu verwalten. Möglicherweise kann ein Pfarrer ein größeres Maß wissenschaftlicher Erkenntnisse inne haben als mancher Professor der Theologie, in den meisten Fällen wird es umgekehrt sein, daß der Professor auf allen oder auf einzelnen Gebieten der theologischen Wissenschaften eine größere „Summe von Erkenntnissen und Kenntnissen“ sich zu eigen gemacht hat, wie es ja auch in der Natur seines Berufs liegt. Allein auf ein größeres oder geringeres Maß von Kenntnissen kommt es hier gar nicht an, sondern darauf, daß beide je nach ihrer verschiedenen Stellung das Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntniß des Christenthums fortwährend bebauen und zu beherrschen suchen, daß sie ihren Beruf als einen Dienst an der Kirche des Herrn betrachten und insofern auch lebendig Theil nehmen an den Leiden, Bedürfnissen, Kämpfen und Fortschritten derselben, und daß auch ihre wissenschaftlichen Strebungen von dem neuen Leben der Wiedergeburt nicht isolirt, sondern von demselben durchdrungen und getragen werden. Wie unsere deutschen Universitäten keine Academien sind, auf denen die Wissenschaft bloß um ihrer selbst willen gepflegt wird, sondern höhere Lehranstalten, welche den Zweck des Lehrens und der Ausbildung der Jünger der Wissenschaft besonders in

praktischer Hinsicht nie aus den Augen verlieren dürfen; so ist hinwiderum das geistliche Amt keineswegs ein bloß praktisches Institut zur Handhabung der nothdürftigsten Dienstleistungen auf dem Gebiete der Kirche, sondern hat seine Lebenswurzel und den innern frischen Quell seiner Erneuerung in der theologischen Wissenschaft. Eine der schönsten Eigenthümlichkeiten unserer Kirche gienge verloren, wenn die, welche das Amt inne haben, die Theologie als Wissenschaft gering schätzen oder verachten wollten, und der Stand der Geistlichkeit würde in der That dabei am meisten Gefahr laufen, in eine geistige Stagnation zu gerathen. Das ganze Leben und die Lebensstellung des geistlichen Amtsträgers scheint uns vielmehr der Art zu sein, daß das allgemeine Bewußtsein sich ihn nicht anders vorstellen kann, als im lebendigsten Verein mit dem schönsten Schmuck wissenschaftlicher Bildung. Was sollte ihn in seiner oft isolirten und von allem geistigen Verkehr abgeschnittenen Lage über die oft kleinlichen und engen Verhältnisse seines äußern Lebens erheben, wenn nicht die Beschäftigung mit der Wissenschaft? Das erwarten auch die Gemeinden von ihrem Geistlichen, daß er über die ersten Gründe der Dinge ernstlich nachgeforscht habe, daß er im Stande sei, über die bedeutendsten Erscheinungen des Lebens ihnen Auskunft zu geben. Dazu muß ihn schon die tägliche Beschäftigung mit dem höchsten und heiligsten in seinem Amt, die Liebe zu seinem Beruf und den Objekten desselben mächtig antreiben, weil ihm die Anreizung dazu gleichsam von selbst und von allen Seiten her entgegen kommt. Pflege der Wissenschaft ist nicht sein eigentlicher und unmittelbarer Beruf, darum kann er sich freier und selbstständiger zu ihr stellen, als manche unter denen, die von Berufs wegen ihr obzuliegen haben. Endlich die mancherlei Beziehungen, in welche er auch außer seinem eigentlichen Amt durch die äußere Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten, als Lokal-Aufseher der Schulen, durch Armenpflege rc. mit dem äußern Leben und allerlei Personen tritt, erheischen von ihm unbedingt eine

wissenschaftliche Durchbildung, damit er über die Sachen einen Ueberblick haben und die Gemeinde, ohne den Schein der Herrschsucht auf sich zu laden, leiten könne.

(Schluß folgt.)

Zur Union.

II.

Aus Wangemann „sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte" theilen wir 2 interessante Aktenstücke mit, einen Brief und einen Auszug aus einer Broschüre, worin die Weise, wie man damals die Union einführte, anschaulich geschildert wird.

1. Der Brief ist vom 14. Oktober 1824 (bei Wangemann I Bd. p. 109) und lautet so:

Hochgeschätzter Herr Amtsbruder!

„Sie beehren mich mit dem Verlangen (unter dem 8. October c.), Ihnen Auskunft zu geben, wie ich in der mir anvertrauten Regenwalder Synode die allgemeine Einführung des Unionsritus 2c. an meinem Theil bewirkt habe? — Im Herzen ganz eingenommen für die Sache, vor den Augen der Gemeinde aber dem Scheine nach ganz gleichgültig dagegen, so habe ich operirt; — so haben auch meine Synodalen bei ihrem ernsten guten Willen jene Klugheitsregel beobachtet. So viel als Einleitung.

Seit dem Reform. Jubil. waren die Gemeinden durch die öffentlichen Katechisationen darauf vorbereitet worden, daß die evangelische Kirche und an der Spitze ihr oberster Bischoff, der König, damit umgingen die ursprüngliche Form bei der Austheilung des hl. Abendmahls ganz nach den Worten der hl. Schrift einzuführen, da es bisher, ländlich sittlich! verschieden ausgetheilt worden sei, anders in der deutsch-evangelischen, anders in der

schweizerisch-evangelischen, anders in der französisch-evangelischen Kirche, daher denn auch die Kirchen die verschiedenen Namen gehabt hätten, welche nunmehr wie billig endlich einmal aufhören sollten. Dieses Vorhaben sei vernünftig und also auch christlich und angenehm vor Gott. rc. rc. — In dieser Art geschah die Vorbereitung der Gemeinde. Da wir Prediger der Synode jedesmal bei unseren Conventen zu communiciren uns vorgenommen haben — so thaten wir solches zum ersten Mal gegen das Ende des Jahres 1818, und zwar nach dem neuen Ritus. Und das war der erste sichere und wichtigste Schritt. Zu Weihnachten 1818 wurde ich von Stramehl nach Regenwalde versetzt; und ich hielt hier meine erste Predigt und das erste Abendmahl nach dem neuen Ritus, ohne irgend einen von der Gemeinde zu Rathe gezogen zu haben. — Denn Freudigkeit im Vertrauen auf meine gerechte Sache gab mir auch diejenige Unbefangenheit, welche durchaus nöthig ist, um alle Seelen sogleich für die Sache einzunehmen und die schwachen zweifelnden Gemüther in sich selbst zu beruhigen. Gleich darauf introduzirte ich meinen Nachfolger in Stramehl. Er selbst communicirte bei der Gelegenheit mit der Gemeinde, die elf Jahre mein Eigenthum gewesen war. Hier war es ein Leichtes, das Brod zu brechen und es konnte Niemanden einfallen, aus der Annahme dieses Brodes sich ein Gewissen zu machen, da der alte Seelsorger es reichte, und der neue zuerst mit dem Zeichen eines herzlichen Verlangens es annahm. — Diese Beispiele wirkten auf die anderen Synodalen dergestalt, daß sie ohne alle Frage und ohne alles Bedenken in ihren Gemeinden das Brod brachen. — Nur zwei hochbejahrte Prediger in der Synode nehmen noch damit Anstand, doch ohne dagegen zu sein! — Sie selbst theilten die Oblate nach wie vor in ihren Gemeinden aus, communicirten aber selbst jährlich mit den anderen Brüdern nach dem neuen Ritus, und ich sorgte dafür, daß die Gemeinden es erfahren mußten rc. Beide ehrwürdige Greise sind nun schon

in der Ruhe. — Das Gnadenjahr eröffnete ich mit Gottesdienst und Abendmahl, wozu ich mir das Brod mitbrachte, und die Gemeinden wußten es auch schon vorher, wie es kommen würde.

So ist in den 23 Kirchen hiesiger Synode der neue Ritus eingeführt worden, und es ist auch nie und nirgend ein ungünstiges Wort darüber gesprochen, auch nie und nirgend ein saures Gesicht dazu gemacht worden, weil die Prediger selbst keine Veranlassung dazu gegeben haben! Zu dem Ende aber haben wir Prediger jährlich ein, auch wohl zwei Mal uns versammelt und dazu beständig per Currende uns unter einander Mittheilungen gemacht, uns unter einander berathen, ermahnt, ermuntert zum guten Werke und erfreut über die glücklichen Erfolge unserer Unternehmungen. — Viel ist es werth, und alles ist daran gelegen, daß die Brüder einer Synode auch Eines Sinnes sind, sich recht brüderlich lieben und zu dem Primus inter pares das vollste Vertrauen haben! Dieses Vertrauen, dessen ich mich erfreue (da ich als Senior der Synode alle meine Synodalen bis auf Einen selbst introduzirt, zum Theil auch ordinirt habe), dieses Vertrauen macht es, daß meine Synodalen in allen Amtssachen nur so wollen, wie ich will, und unbedingt meinen Rath annehmen und befolgen. — Fern sei es doch von mir, mein theurer Herr Bruder! mich vor Ihnen zu brüsten. Nein, ich schreibe dieses mit wahrer Rührung, die ich allezeit empfinde, wenn ich denke an meine jüngeren Brüder in der Synode, die es alle erkennen, wie sehr ich sie liebe und achte, wie ich ganz für sie lebe, und die es mir so reichlich zu lohnen wissen. — Unserer Einigkeit im Geist haben wir es auch zu verdanken, daß wir die neue Agende wie mit Einem Schlage in allen Kirchen eingeführt haben; ebenfalls ohne Frage und ohne Geräusch, jedoch mit der nöthigen Vorsicht, daß wir ein Publicandum von allen Kanzeln ertönen ließen, welches ich Ihnen zu gütiger Beurtheilung beifüge. — Auch nicht Eine Stimme

hat sich dagegen empört. Alles fügt sich mit weiser Umsicht in den Willen des Königs, alles fühlt in sich die heilige Verpflichtung, zum Beweise seiner Gottesfurcht das jus liturgicum dem Könige lieber einzuräumen, als ihm streitig zu machen! (durch welches letzte auf dieser Erde nie etwas gewonnen werden kann! —)

Ich bekenne es selbst, daß die Einführung aller dieser Neuerungen von nun an und in Folge immer schwieriger wird, da man von obenherab anfängt, den ganz unrichtigen Grundsatz einzuschärfen: die Gemeinden müssen befragt werden und ihren Willen darein geben! Nein, sage ich, und sagen meine Synodalen: es ist genug, wenn die Gemeinden stillschweigend es sich gefallen lassen, was ihre Seelsorger in ihren kirchlichen Angelegenheiten für sie wählen; und alle Gerechtigkeit ist erfüllt, wenn ein jedes Gemeindeglied freien Zutritt zu seinem Prediger hat, um sich privatim von ihm belehren zu lassen über das Warum? solcher Veränderungen! — Es würde aber auch wirklich den evangelischen Gemeinden gar nicht einfallen, ein Recht des Widerspruchs sich anzumaßen gegen die Anordnungen des Staats und der Kirche, oder sich bedrückt zu fühlen von der Hand ihres liebevollen und erleuchteten Beichtvaters, wenn solcher das Brod für sie bricht und gebrochen darreicht rc. rc. — wenn nur die Geistlichen selbst nicht dagegen eingenommen wären und die Scheu der Nichtannahme der zeitgemäßen Neuerungen auf ihre Gemeinden zu bringen wüßten. — Alle Spannungen und Trennungen in der Kirche gingen doch von je und je von dem Clerus aus und nicht von den Gemeinden. Billig muß daher auch die Wiedervereinigung der Kirchen in der una forma et norma von den Geistlichen allein bewirkt und erwartet werden. — Aber hinc illae lacrymae.

Ich bin in der Mittheilung meiner Ansicht weiter gegangen, als Sie es von mir gefordert haben, doch rechne ich auf Ihre gütige Nachsicht. Das Brod, dessen wir von Anfang des neuen Ritus an uns bedient haben, welches ich in Regenwalde

von einem bestimmten Bäcker backen lasse, und welches auch unsre Prediger aus anderen Synoden von ihm nehmen, besteht in ganz dünnen gewangelten Blättern, in acht, zehn bis zwölf solcher Quadratstücken, wovon ich eins beilege. Diese Stücke hängen aneinander, sind aber von dem Bäcker so durchs Messer abgetheilt, daß die Fugen leicht zerbrechen. —

Solche Blätter haben wir auf der Patene liegen und brechen sie, indem wir sie austheilen wollen: vormals dabei die Worte sprechend: Unser Herr Christus nahm das Brod ꝛc. ꝛc. Zur ersten Einführung des neuen Ritus waren diese Worte sehr passend, weil sie den Brod brechenden Christus so recht vor Augen stellten und jeden daran erinnerten, oder ihm fühlbar machten: so muß es recht sein! — Jetzt seit der Einführung der neuen Agende, folgen wir ganz ihrer Vorschrift, brechen das Brod stillschweigend und theilen es von der Patene aus und werden bei dieser Weise auch bei diesem Brode bleiben, so lange als bis etwa einmal etwas Allgemeines hierüber bestimmt werden wird. Das schlesische Consistorium schlägt zum Abendmahlsbrode Platten von derselben Masse vor, aus welchen die Oblaten gefertigt werden. Der Vorschlag ist gewiß gut! Die gewöhnliche Semmel gefällt mir nicht.

Wie es scheint, mein sehr hochgeschätzter Seelenbruder, so sind Ihre Synodalen sämmtlich für den neuen Ritus im Abendmahl gestimmt; oder doch gewiß leicht dafür zu stimmen. Ist das der Fall, so würde ich rathen, daß Sie Alle bei Ihrem Convente nach dem neuen Ritus öffentlich in der Kirche communicirten, ohne darüber öffentlich ein Wort zu sagen, als wenn dies gar nicht anders sein könne. Sind Sie unter Sich Confessionarien, so würde ich ferner vorschlagen, daß ein Jeder von Ihnen bald darauf mit seiner Gemeinde und mit seiner Familie das hl. Abendmahl in der neuen Gestalt empfinge von seinem Confessionar, gleichfalls mit der Miene der Gleichgültigkeit gegen das Brod selbst, ob es so oder so gestaltet sei, und als ob die Sache gar nicht werth sei, davon

vorher oder nachher noch etwas zu reden. — Mit der größten Kaltblütigkeit und Gleichgültigkeit den Fragenden oder Protestirenden unter den Knien zu bescheiden, würde ich jedem Prediger besonders dringend empfehlen. „Die Sache ist zu heilig, als daß man über sie zanken darf. Wer unverständig und lieblos genug ist, mit einem engen Herzen das Abendmahl zu begehren oder zu verschmähen, der ist überhaupt zum Reiche Gottes nicht geschickt, — ihm muß der Leib des Herrn in jeder Gestalt zu Gift werden!" — so würde ich dem gedient haben, der mich um des Brodbrechens willen boshafter Weise hätte anfeinden wollen. Ich halte dafür, der Prediger selbst darf nicht im geringsten zweifeln an seiner Vollmacht von oben herab 2c. dergleichen Veränderungen in seiner Kirche vernohmen zu dürfen, wenn er sich selbst bewußt ist, daß er den Willen seines Herrn und Meisters trifft; — und bin endlich der Meinung, daß eine jede Gemeinde stillschweigend willig den neuen Ritus annehmen wird, wenn ihr Seelsorger selbst im Genuß des Abendmahls nach dieser Weise mit seinem eigenen Beispiele vorangegangen ist, ohne sich deshalb bei seiner Gemeinde zu rechtfertigen. — Je weniger Aufhebens wir davon machen, desto leichter gehts.

Diese meine Erfahrungen und Ansichten von der Sache wollen Sie, mein theurer Herr Bruder, so freundlich aufnehmen, als ich sie hier mitgetheilt habe; und nicht ansehen den Mischmasch, der gewöhnlich zum Vorschein kommt, wenn man schnell und planlos darauf los schreibt. Schenken Sie mir Ihre brüderliche Liebe und theilen Sie mir auch einmal etwas von Ihren Erfahrungen aus Ihrem Wirkungskreise mit. Hochachtungsvollst beharre ich zu meiner Ehre

Ihr treuergebenster Amtsbruder und Diener

Stephani.

2) Aus der Broschüre „zur Verständigung über die Union" theilt Wangemann (Bd. II, p. 364) Folgendes mit:

Wie solche „wirklich unirte“ Gemeinden zu Stande gekommen sind, davon bietet eine kleine Stadt unserer Provinz, aus der es uns näher (und zwar actenmäßig) bekannt ist, ein lehrreiches Beispiel dar. In dieser Stadt B. war einerseits eine lutherische Gemeinde von circa 4000 Seelen mit 3 Pastoren und reich ausgestattetem Kirchen- und Pfarrgut. Von der anderen Seite befanden sich in der Stadt 7 — sage sieben „Reformirte,“ nämlich (es soll keine Herabsetzung der ref. Confession sein, wenn wir diese ihre äußersten versprengten Glieder näher vor's Auge ziehen): 1) ein alter Chirurgus, der im Concubinat lebte und dabei der Kirchenvorsteher dieser „reformirten“ Gemeinde war, 2) und 3) zwei entschiedene Anhänger Uhlich's, von denen die Frau mehrmals die besten Lieder zu den „Blättern für protestantische Freunde“ geliefert hat, 4) ein vom Schlage gelähmter Hospitalit, der übrigens nach luth. Katechismus unterrichtet und lutherisch confirmirt war, 5) ein armer Schneider, der sich von seinem Handwerk nicht nähren konnte, endlich 6) und 7) zwei arme alte Frauen. Einen Geistlichen hatten diese 7 Reformirten natürlich nicht; es war längst die Einrichtung getroffen, daß ihnen der zweite lutherische Pfarrer vierteljährlich eine Predigt hielt und 6 mal im Jahre ihnen allein das hl. Abendmahl austheilte, wofür sie ihn honorirten.

Zwischen diesen 7 Reformirten und der übrigen Stadt wurde im Jahr 1839 die Union gemacht in der Art, daß eine Wahl von Repräsentanten ausgeschrieben wurde, die paar erschienenen Wähler 5 Repräsentanten wählten, und diese nebst den 3 Pastoren ein Protokoll unterschrieben, dessen §. 1 lautet:

„Die beiden Kirchengemeinden, nemlich die bisherige evangelisch-lutherische und die evangelisch-reformirte Gemeinde (!). . vereinigen sich zu einer Kirchengemeinde und bilden fortan, unter Aufhebung des zeitherigen Confessions- und Namens-Unterschiedes: Eine evangelische christliche Gemeinde.

Diese vereinigte Gemeinde bedient sich der neuen, für die Provinz Sachsen angenommenen Kirchenagende und demnach des

evangelischen Unionsritus, dessen strenge Anwendung beim Genuß des hl. Abendmahls, wornach das Brod gebrochen wird, und die Einsetzungsworte des Herrn unter Darreichung des Kelches gesprochen werden, von Seiten der sich anschließenden reformirten Gemeinde (!) wenigstens 6mal im Jahr in ohngefähr gleichen Abschnitten zur Bedingung gemacht wird." (Der Ausdruck „Darreichung des Kelchs" soll bedeuten, daß er ihnen in die Hand gegeben wird! Auf dieses Selbsttrinken, eben so wie auf das Brechen des Brodes, das sie ebenfalls in die Hand nehmen müssen, legen die Reformirten bekanntlich besonderes Gewicht.)

Die 7 Reformirten also behielten, was sie an Unterschied hatten. Die 4000 Lutherischen gaben alles auf, bis sogar auf den Namen, und dafür — das ist der ganze Inhalt der folgenden Paragraphen — acceptirten sie von den Reformirten 1000 Thl. Kirchenvermögen für die städtische Kasse, nebst einigen silbernen Altargeräthen, und 700 Thl. sollen später noch gezahlt werden. — Das war die Union!!

Die reformirten Unterzeichner des Unionsstatuts (so berichtet ein an jener Gemeinde stehender Geistlicher) klagten von Anfang an und thun es noch jetzt, daß ihr Kirchenvorsteher sie „verkauft habe."

In seinen letzten Jahren machte die Union, nach der Weise, wie sie hier vollzogen worden, diesem Kirchenvorsteher die schwersten Gewissensscrupel, die er mir, seinem Beichtvater, unaufhörlich klagte, und worüber er die unruhvollsten Briefe mir zuschrieb. Er wollte von seiner und der übergebliebenen Reformirten Seite die Union wieder aufheben, um Ruhe für seine Seele zu erlangen; die Besorgniß aber, wie er später sagte, es möchte ihm eine auf Lebenszeit zugesagte Unterstützung aus hiesiger Kämmereikasse entzogen werden, ließ ihn nicht zur Ausführung kommen. Er starb im Jahre 1854 in Verzweiflung, sich „als den größten Mörder" anklagend, „für den keine Vergebung bei Gott zu hoffen wäre." Kein geistlicher Zuspruch fruchtete. Das

hl. Abendmahl, sagte er, „könne ihm nichts nützen, es sey für ihn keine Gnade vorhanden" u. s. w. — Die lutherischen Glieder, welche das Unionsstatut unterzeichnet haben, behaupteten ihrerseits: sie hätten durch die in §. 1 enthaltenen Worte das Bekenntniß ihres väterlichen Glaubens nicht abthun wollen, sondern hätten gemeint, damit nur eine allgemeine Form zu erfüllen." —

Die Erlanger Ausgabe der Werke Luthers.

Während die Zeichnungen für das großartige Monument, das man Luthern in Worms zu errichten gedenkt, ihren guten Fortgang haben, sind die Zeichnungen auf die rückständigen lateinischen Abtheilungen der von Heyder in Erlangen unternommenen und später von Zimmer in Frankfurt fortgesetzten Ausgabe von Luthers Werken so unbedeutend, daß nach einer neulichen Erklärung des Verlegers Gefahr droht, die Ausgabe werde gar nicht vollendet werden. Wir haben in dem Wormser Unternehmen und in dem Anklang, den dasselbe in Deutschland gefunden hat, keinen besonderen Beweis dafür gesehen, daß Luther im Herzen des deutschen Volks lebt, darum brauchen wir auch in der geringen Theilnahme, welche diese Ausgabe von Luthers Werken findet, noch keinen Beweis des Gegentheils zu erblicken. Aber bedauerlich bleibt die Thatsache immerhin. Ihrer Ursache des Breiten nachzuspüren, liegt außer jedoch unserem Interesse. Es ist freilich wahr, daß die Ausgabe Anfangs, namentlich hinsichtlich ihrer äußeren Ausstattung, manches zu wünschen übrig ließ, was aber großentheils in der Absicht seinen Grund hatte, sie möglichst billig herzustellen und ihr eine weitere Verbreitung zu sichern. Allein eben so wahr ist, daß die Verleger kein Opfer gescheut und die Herausgeber nichts versäumt haben, um die Mängel

in den späteren Abtheilungen zu beseitigen und der Ausgabe jene wesentlichen Vorzüge zu sichern, welche sie vor allen anderen voraus hat, und welche schon früher in unserer Zeitschrift (Bd. XIX. N. F.) ausführlich hervorgehoben worden sind. Die Erlanger Ausgabe ist ja ohne Frage die vollständigste, sie enthält manches, was in allen Gesammtausgaben fehlt, sie gibt jede Schrift Luthers in der Sprache, in der sie geschrieben worden, was bekanntlich in der Walchischen Ausgabe, die doch eigentlich noch allein mit der Erlanger concurrirt, nicht der Fall ist; die Herausgeber waren, was die Hauptsache ist, bemüht „den ursprünglichen reinen Text nach den unter Luthers Augen zu Wittenberg selbst gedruckten Originalausgaben unter sorgfältiger Beibehaltung aller Spracheigenthümlichkeiten und alleiniger Anbequemung der Orthograpie und Interpunktion an die jetzige wiederherzustellen“; und die Erlanger Ausgabe ist die einzige, welche man eine kritische nennen kann. Ihr ist es auch sehr zu Statten gekommen, daß früh der gründliche und fleißige Dr. Irmischer die Herausgabe allein besorgt hat, aus dessen Händen sie in die gleich sehr geschickten und gewissenhaften Hände des Herrn Dr. Schmidt übergegangen ist. Es ist freilich noch keine kritische Ausgabe in dem Sinne, wie es die Lachmann'sche Ausgabe von Lessings Werken ist, aber wer die Arbeit, welche dazu erforderlich ist, zu würdigen weiß, der wird auch von einer Handausgabe, die wohlfeil ist und von dem Verleger ohne Subvention hergestellt wird, solche Erwartungen nicht hegen. Genug, daß sie dem theologischen Bedürfniß vollständig entspricht.

Die Ausgabe enthält nun bereits sämmtliche deutsche Schriften Luthers in 65 Bänden mit einem sorgfältig gearbeiteten werthvollen alphabetischen Sachregister in 2 Bänden.

Die Ausgabe der lateinischen Schriften, und eine solche ist bekanntlich zum erstenmal wieder seit 236 Jahren unternommen worden, umfaßt bereits 25 Bände exegetischen Inhalts, und darunter sind solche, welche bisher noch in keiner Gesammtaus-

gabe in der Originalsprache enthalten sind. (Die enarrationes in psalmos XXV priores). Noch aber fehlen von den exegetischen Werken die Scholia in Esaiam prophetam, cap. XLI—LXVI; die enarratio uberior cp. IX und cp. LIII Esaiae; die enarrationes in prophetas minores; die enarrationes epistolarum et evangeliorum, quas Postillas vocant und annotationes in aliquot capita Matthaei; und es fehlen alle reformations-historischen Schriften Luthers, über deren Bedeutung wir nichts zu sagen brauchen. — Alle diese Schriften aber ließen sich in c. 14. Bände fassen.

Und diese kleine Anzahl von Bänden sollte nicht mehr zum Druck kommen, und das ganze Werk dadurch ein unvollendetes bleiben? Wenn wir die Vorzüge der Ausgabe erwägen; wenn wir erwägen, wie die Walchische Ausgabe anfängt selten zu werden, und wenn wir endlich erwägen, wie nach diesem Vorgang einem anderen Verleger nicht so leicht der Muth kommen wird, eine neue Ausgabe zu versuchen, so müßten wir das auf das höchste beklagen.

Wir möchten darum mit diesen Zeilen das Interesse für diese Ausgabe wieder auffrischen, wir möchten dem Publikum an's Herz legen, daß es den Herrn Verleger unterstützen möge, aber auch diesen ermuthigen, jetzt noch nicht die Hand von dem Werk abzuziehen — in seinem eigenen Interesse, denn das Werk würde, wenn es unvollendet bliebe, um so weniger für die vielen Opfer an Mühe und Geldmitteln entschädigen, welche für dasselbe gebracht worden sind. Erwägt der Herr Verleger, wie manche Abnehmer des Werks bei dem langsamen Erscheinen desselben seit 1826 sich früher oder später zurückgezogen haben, so macht er diesen vielleicht Vorschläge, welche sie in den Stand setzen, wohlfeiler in den Besitz der ihnen noch fehlenden Schriften zu gelangen. Oder er eröffnet auch zunächst für die lateinischen reformationshistorischen Schriften, welche, weil sie so wichtige Dokumente für die Entwicklungsgeschichte der Reformation enthalten, von den Besitzern der bisher erschienenen

Werke vielleicht am unliebsten vermißt werden, eine neue Subscription, wodurch wenigstens die Herausgabe dieser Reihe von Schriften ermöglicht würde.

Die Sachen stehen so, daß wir herzlich zufrieden sein dürften, wenn es nur zur Vollendung dieser Ausgabe der Werke Luthers käme. Darum haben wir nicht den Muth, mehr als nur anzudeuten, wie es seit lange unser Lieblingswunsch wäre, wenn an eine Gesammtausgabe von Luthers Werken sich noch eine Sammlung von Reformationsakten anreihte, etwa so, wie das in der Walchischen Ausgabe und von Löscher geschehen ist. —

Ueber das geistliche Amt und die theologische Wissenschaft.

Eine Stimme aus der Landeskirche.

(Schluß.)

Wie steht es nun in wissenschaftlicher Hinsicht bei unserer protestantischen Landesgeistlichkeit? Der Verf. antwortet: schlecht, sehr schlecht. „Der Stand wissenschaftlicher Tüchtigkeit und wissenschaftlichen Geistes in unserer Landesgeistlichkeit ist leider ein nichts weniger als befriedigender, ja man darf wohl sagen, bedenklich niedriger." „Die Geistlichen haben wenig oder gar keinen Sinn für die theologischen Fragen, die die neuere Zeit bewegen; — sie studiren in den neueren theologischen Werken nicht fort, ja sie lesen kaum die alten mehr, die sie seit lange besitzen; — sie sind geistliche Büreaukraten; — es existirt eine Art von Hierarchismus, die auch in unseren protestantischen Kirchenmauern, und zwar wiederum auch gerade unter unserer lutherischen Landesgeistlichkeit sich findet; — ihrer viele lassen sich's genug sein, nur mit den unausweichlichsten und handgreiflichsten Anforderungen ihres Berufs sich möglichst wohlfeil abzufinden; — viele, viele Pfarrer haben es verlernt, geistig zu arbeiten, und daher allein kommt es, daß bei vielen das ganze Thun und Treiben in und außer dem Amt den Stempel einer geistigen Erschlaffung und Stumpfheit an sich trägt" — und wie die Anklagen weiter lauten. Der Verf. beruft sich dabei auf „seine erfahrungsmäßige Kenntniß" von Persönlichkeiten und Zuständen, „auf all das, was im größeren und kleineren Freundeskreis, oder auch nur im vertrauten Zwiegespräch, ja noch mehr auf das, was in dem ungehörten

Verkehr der Gedanken gar mancher Einzelnen, die mit hellem Blick und empfindendem Herzen in die kirchlichen Zustände hineinschauen, über diesen Schaden Josephs geklagt, geseufzt, berathen und als Heilmittel angeregt und besprochen worden ist." Wir unseres Theils könnten nun dem gegenüber uns ebenfalls auf unser „erfahrungsmäßige Kenntniß" vom Gegentheil, auf das, was wir und unsere Freunde gleichfalls von den Persönlichkeiten und Zuständen wissen und besprochen haben, berufen, um diese Anklagen zu moderiren; allein das wäre nur Behauptung gegen Behauptung und würde natürlich zu nichts führen. Wir brauchen triftige Gründe. Der Verf. führt für seine Behauptungen auch Gründe an, und diese wollen wir daher zuerst prüfen.

Als Zeugniß für die geistige Erschlaffung, für die Stagnation des geistigen Lebens in der protestantischen Landesgeistlichkeit wird aufgeführt die geringe thätige oder schriftstellerische Betheiligung an dieser verehrlichen Zeitschrift, und noch mehr an einem andern Blatt „für das evangelisch-lutherische Bayern." Unter diesem andern Blatt ist wahrscheinlich „der Kirchenbote für das ev.-luth. Bayern" gemeint, der seit Juli 1857 von dem Pf. Ulmer in Feucht, 1/2 Bogen wöchentlich, herausgegeben wird. Der Verf. läßt durchblicken, daß, um „den gewissermaßen höheren Ansprüchen, welche die Zeitschrift für Prot. u. K. auf streng wissenschaftliche Arbeiten mache, zu genügen", die meisten Landesgeistlichen sich wohl nicht gewachsen fühlen mögen, um so mehr aber hätten sie sich sollen angetrieben fühlen, an dem letzteren Blatte sich aktiv zu betheiligen, welches eine mehr praktische Tendenz verfolgt. Es ist nun allerdings, wie wir aus eigenster Erfahrung wissen, Thatsache, daß der Mitarbeiter an diesen beiden Organen unserer Landeskirche aus der Geistlichkeit verhältnißmäßig nur wenige sind. Allein dürfen wir, ohne ungerecht zu sein, behaupten, daß der Grund dieser Erscheinung allein oder auch nur hauptsächlich an einer sogenannten Stagnation unter der Geistlichkeit liege? Um mit dem „Kirchenboten" anzufangen, so ist bekannt, daß Hr. Pf. Dr.

Wiener in Fürth zwei Mal, in seinen „Zeitfragen" und in der „ev.=luth. Kirchenzeitung" den vergeblichen Versuch machte, neben dieser Zeitschrift ein kirchliches Blatt zu einem dauernden Bestande zu bringen, und es ist erklärlich, daß auch den Kirchenboten das Mißtrauen begleitete, er werde sich nicht halten können. Daß er dennoch nicht bloß sich erhalten, sondern in neuerer Zeit einen größern Aufschwung erhalten hat, ist gewiß hauptsächlich der zähen und unermüdlichen Ausdauer seines Redakteurs zuzuschreiben. Uebrigens waren es bis jetzt gerade die wissenschaftlich Befähigten, die sich am wenigsten daran betheiligt haben. Bei der außerordentlichen Zunahme von kirchlichen Zeitungen und Zeitschriften in neuerer Zeit ist es natürlich, daß die Kräfte sich zersplittern, und es ist gewiß nicht immer ein Zeichen geistiger Trägheit, wenn man nicht alle lesen oder gar an allen mit arbeiten kann. Daß ferner die Betheiligung von Mitarbeitern aus der Landeskirche an diesem Hauptorgan derselben, ja der evangelisch=lutherischen Kirche Deutschlands überhaupt, eine verhältnißmäßig so geringe ist, mag ebenfalls mehrere und ganz andere Ursachen haben. Vielleicht gerade der Charakter dieser Zeitschrift selbst, daß sie in ihrer lutherisch=kirchlichen Richtung einer bekannten Partei nicht streng genug, einer leider noch immer großen Anzahl von Geistlichen zu streng kirchlich erscheint, daß sie noch zu sehr einseitig gelehrt ist und die schwierige Aufgabe der Interessen der Wissenschaft mit denen des Amtes nach Inhalt und Form zu verbinden, nicht immer glücklich löst, oder auch, daß sie wieder Andern nicht spekulativ=gelehrt genug ist — mag die wissenschaftliche Thätigkeit nach andern Seiten hinlenken. Als ein untrügliches Zeugniß von geistiger Trägheit und Erschlaffung könnte dieß doch nur dann gelten, wenn die Landesgeistlichkeit sonst keine Beweise ihres wissenschaftlichen Eifers, ihrer regen Theilnahme an den theologischen Erscheinungen der Zeit gäbe.

Nun aber glauben wir wirklich im Stande zu sein, Beweise zu liefern, die jene Anklagen, wenn nicht verstummen machen, doch auf das gehörige Maß zurückführen mögen. Wir

können gegentheils Zeugnisse aufführen nicht bloß von einer bescheidenen und verborgenen — geistigen und geistlichen, — sondern auch von einer öffentlichen wissenschaftlichen Thätigkeit, nach der wir unsere Landesgeistlichkeit der einer jeden andern Landeskirche getrost an die Seite setzen dürfen. Betrachten wir zuerst kirchliche Zeitungen und Zeitschriften als ein Zeichen des regen Lebens und Treibens innerhalb der Kirche, so dürfen wir ja auch jene „drei blühenden Organe" der sog. strengen lutherischen Richtung auf das Conto unserer Landeskirche setzen, da, Gottlob, jene wackern Männer, die einen so großen Fleiß und eine so ernste Wirksamkeit entfalten, unserer Landeskirche noch angehören. Dazu kommt, daß an dieser verehrlichen Zeitschrift doch manche Geistliche mitarbeiten; und daß der Kirchenbote von den Pfarrern meist allein unterhalten wird. Allein das ist noch das Geringste. Es gibt wenige bedeutendere theologische Zeitschriften in Deutschland, gelehrten oder mehr populär-kirchlichen Charakters, in welchen wir nicht zum Theil treffliche Geisteserzeugnisse gerade von Geistlichen unserer Landeskirche angetroffen haben. Nennen wir z. B. „die Jahrbücher für deutsche Theologie", „die theologischen Studien und Kritiken", „die Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche", von Rudelbach und Guerike, die „kirchliche Zeitschrift von Kliefoth und Mejer", die Dorpater „Zeitschrift für Theologie und Kirche", die „Evangelische Kirchenzeitung" von Hengstenberg, die „Allgemeine Kirchenzeitung nebst Literaturblatt" von Zimmermann — u. a.; — diese alle bis auf die „Protestantische Kirchenzeitung" herab, haben bis in die allerneuste Zeit ihre Mitarbeiter, und wahrlich nicht die unfähigsten, aus unserer protestantischen Landesgeistlichkeit. Doch auch selbstständige wissenschaftliche und erbauliche Schriften, die zum Theil in der Gelehrtenwelt namhafte Anerkennung gefunden haben, gingen und gehen aus unserer bayerischen Landeskirche hervor. Kenner der theologischen Literatur brauchen wir nicht zu erinnern an „das Leben des P. P. Vergerius" von Dekan Sixt in Nürnberg; an „die Lebensgeschichte des Herrn Jesu Christi

in chronologischer Uebersicht" von Dr. Lichtenstein, an „Matthias Flacius Illyrikus und seine Zeit" von W. Preger und andere. Als vor einigen Jahren heftige Streitigkeiten in unserer Kirche über die bekannten Oberconsistorial-Erlasse entbrannt waren, da waren es protestantische Geistliche unserer Kirche, welche die kirchlichen Zustände in Zeitschriften und besonderen Broschüren beleuchteten. Es gibt fast kein wichtigeres Gebiet in der Literatur, welches nicht durch ihre Begabung und ihren Fleiß mit angebaut worden ist. Erinnern wir an die kirchlich musikalischen Leistungen der Neuzeit durch Männer, welche sämmtlich dem Stande unserer Landesgeistlichkeit angehören, z. B. durch den seligen Layriz, durch Kraußold, durch Zahn u. a. Auch auf dem Gebiete der volksthümlichen Schriften sind es bayerische protestantische Geistliche, welche durch die Gelungenheit ihrer Erzählungen in der Gunst des Volkes mit Recht obenan stehen, wie z. B. Stöber, Redenbacher, Caspari, Wild u. a. Wie darf man von einer Landesgeistlichkeit, die durch solche äußere und in die Augen fallende Beweise ihren wissenschaftlichen Sinn und innere Tüchtigkeit beurkundet hat, die eine solche Mannigfaltigkeit der herrlichsten Produktionen aufzuweisen vermag, sagen, sie sei „einer allgemeinen geistigen Erschlaffung, der Erstorbenheit persönlich geistiger Selbstbethätigung" anheimgefallen? —

Wir könnten indessen außer diesen öffentlichen Beweisen, denen nicht gut widersprochen werden kann, auch noch Zeugniß abgeben von einer mehr stillen und bescheidenen wissenschaftlichen Fortbildung, die zwar minder in die Augen fallend ist als jene, ja meistens ganz unbekannt bleibt, die aber nichts desto weniger für den Amtsträger und seine Wirksamkeit höchst erfolg- und segensreich ist. Der Verf. wirft die Frage auf: „Wie lang ist's wohl bei gar manchem Pfarrer, daß er sein griechisches N. Testament zum letzten Mal in der Hand gehabt hat? — von dem hebräischen A. Testamente gar nicht zu reden!" — Wir aber kennen manchen wackeren Pfarrer — und zwar nicht gerade aus der Zahl der sonderlich wis-

senschaftlich begabten — der seinen Urtext fortwährend und fleißig liest, auch wohl den Bengel'schen Gnomon zu Hülfe zieht, um sich in das heilige Wort zu vertiefen und aus diesem Lebensquell sein tägliches Leben zu schöpfen. Wir könnten Manches sagen, nicht bloß von einem lebendigen Interesse für die brennenden theologischen Fragen, welche die neuere Zeit bewegen, sondern auch von einem gründlichen Studium der neuesten theologischen Werke, von einem höchst wissenschaftlichen Sinn und Streben auch in beschränktem Kreise, von einer gegenseitigen Förderung in Pfarrkonferenzen u. s. w. Aber es ist uns das Rühmen nichts nütze; auch wäre es für Andere wieder nur eine Behauptung, „die sich nicht öffentlich und laut mit einzelnen bestimmten Zügen und Beispielen belegen läßt."

Dennoch wollen wir mit alledem nicht behaupten, daß in unserer Landeskirche Alles gut steht, daß es so steht, wie es nach den Gnadenerweisungen Gottes in den letzten Jahrzehenden könnte und sollte. Es gilt nur, die ungerechten Angriffe abzuweisen und die Anklagen gegen die Landesgeistlichkeit auf das gehörige Maß zurückzuführen, die Wahrheit aber, auch wo sie uns schmerzt, soll uns zur Demüthigung und Besserung dienen. Es ist leider wahr, daß manche einzelne Geistliche in wissenschaftlicher Hinsicht ihrem Amte keine Ehre machen, daß sogar ganze Kapitel in dem Gerüchte stehen, einer geistigen Erschlaffung, einem wissenschaftlichen Tode anheimgefallen zu sein. Auf solche passen dann solche Aussprüche, welche wir von der Landesgeistlichkeit insgesammt zurückweisen müssen, und es ist ein großer Uebelstand, daß die Bessern mit den Schlechten zugleich leiden müssen. Die übeln Folgen eines solchen Zustandes können in Rücksicht auf die Gemeinden und auf das religiöse, sittliche und kirchliche Leben in denselben nicht ausbleiben. Das Nachtheilige eines ungeistigen und ungeistlichen Sinnes, eines trägen unwissenschaftlichen Lebens und Treibens des Amtsträgers muß sich vor allem in der dreifachen Thätigkeit desselben, in Beziehung auf die Predigt, die Seel-

sorge und seine Lebensstellung überhaupt offenbaren. Prüfen wir kurz, wie es in dieser Hinsicht im Allgemeinen bei unserer Landesgeistlichkeit steht.

Besonders schwerwiegend sind die Ausstellungen, welche der Verf. a. a. O. über das Predigen und die Predigtweise in unserer Landeskirche erhebt. Ist es wirklich so, wie Luther mit Recht sagt, daß „alles Gottesdienstes das größeste und fürnehmste Stück sei, Gottes Wort predigen und lehren", und daß, „wo nicht Gottes Wort gepredigt wird, es besser sei, daß man weder singe, noch lese, noch zusammenkomme:" dann ist in der That eine Landeskirche tief gesunken, wenn es in ihr mit der Predigt so steht, wie der Verf. von unserer Landeskirche behauptet. Wir geben in dieser Hinsicht nur die stärksten Auslassungen desselben wieder. „Hier" — sagt er mit namentlicher Beziehung auf die Predigtarbeit — „hier ist nun eigentlich der wunde Fleck, das Grundübel zu suchen. Viele, viele Pfarrer haben es verlernt, geistig zu arbeiten." — „Wie viel wird Schrift gepredigt? Es ist nicht anders, als wie der Verf. kürzlich es hat aussprechen hören: ein guter, vielleicht der größere Theil der Predigten, die man hin und her im Lande zu hören bekommt, machen den Eindruck, daß sie statt Schrift zu predigen, sich möglichst von der Schrift loszumachen suchen." — „Man predigt „„über"" einen Text, und leider nur zu oft wird das so buchstäblich gehalten, daß die Predigt geruhig über den Text hinweggleitet, bis sie in irgend einem bekannten Fahrwasser angelangt ist 2c. 2c." — „Die Gemeinden haben, Gottlob, noch vielfach ein Verlangen gerade nach Auslegung und Predigt der Schrift, aber Alles, was sie bekommen, ist gar häufig nur ein jahraus jahrein sich wiederholender Cyclus von Predigten „„über"" die evangelischen Perikopen; die Episteln werden, weil sie „zu schwer" sind, so lange es nur immer geht, zurückgestellt; von Predigten über freie Texte, die man sich erst mühsam zusammensuchen und ordnen muß, ist bei vielen Pfarrern ohnehin keine Rede." — Der Verf. leitet die Ursache dieser Erschei-

nungen aus Vernachlässigung des Schriftstudiums, namentlich des Studiums der Ursprachen, aus Bequemlichkeit und geistiger Erschlaffung der Geistlichen her.

Doch, wir müssen hier mit allem Ernst fragen: ist diese Schilderung in Beziehung auf die Predigt im Allgemeinen oder auch nur im Großen und Ganzen wirklich zutreffend? Wo hat der Verf. diese Erfahrungen gemacht? Was berechtigt ihn, über die protestantische Geistlichkeit ein solches Urtheil zu fällen? Das protestantische Bayern stand bis in die jüngste Zeit in ganz Deutschland in dem Ruf, tüchtige Prediger zu besitzen, gerade das Feld der evangelischen Predigt besonders fleißig zu bebauen; und nun soll es auf einmal so heruntergekommen sein! Wo gibt es eine evangelische Landeskirche, in welcher verhältnißmäßig so viele schriftgläubige nnd erbauliche Predigtbücher herausgekommen sind, als in der unsrigen? — Wir wollen nur aus der neueren Zeit die von Bomhard, von dem seligen Brandt, von Burger, von Caspari, von Dittmar, von Kraußold, von Löhe, von Thomasius, und aus früherer Zeit die von Harleß und Ranke, endlich die Sammlung von Predigten vieler Landesgeistlichen in dem sog. Landshuter Predigtbuch namhaft machen, um solche Behauptungen als unbegründet zurückzuweisen. Diese trefflichen Predigtsammlungen muß man freilich erst kennen, ehe man sich ein Urtheil über die Predigten und die Predigtweise in unserer Landeskirche erlauben darf. Allein auch was der Verf. im Einzelnen zum Nachtheil der Predigtweise behauptet, ist in dem Maße und Umfang unbegründet. Es wird in der That in unserer Landeskirche durchschnittlich, wenn auch mit verschiedener Begabung, die heilige Schrift selbst gepredigt; die textgemäßen, aus der Tiefe des Gotteswortes geschöpften und die Gemeinden in dasselbe einführenden Predigten sind in unserem Lande die Regel, wie sie auch von den geistlichen Obern bei jeder Gelegenheit gefordert werden. Eher möchte bei den Censuren der Predigtarbeiten diese Forderung zu äußerlich und buchstäblich in Anwendung gebracht werden, ohne die nöthige

evangelische Freiheit dabei zu gewähren. Die Zeiten sind vorüber, wo ein Consistorium einer Predigt die Note „vorzüglich“ ertheilte, mit dem Bemerken: „daß der Text bloß als Motto dasteht, ist nicht zu billigen.“ Es ist immerhin schwer, über eine Anzahl von gegen 1000 Geistlichen in Einem Wort ein zutreffendes Urtheil zu fällen; aber die Landesgeistlichkeit würde, wie wir glauben, nicht zu erröthen brauchen, wenn es einmal den Consistorien gefiele, die zur Censur eingesandten Predigtarbeiten, oder wenigstens die gelungeneren unter ihnen, durch den Druck in die Oeffentlichkeit zu geben. Auch was der Verf. von den Predigten „über die evangelischen Perikopen“ sagt, ist nicht richtig. Aus Kreisen, die uns hinlänglich bekannt sind, wissen wir, daß es in der Regel so gehalten wird: etwa zwei Jahre über die evangelischen, ein Jahr über die epistolischen Perikopen und dann ein Jahr über freie Texte zu predigen. Daß die Evangelien bevorzugt werden, hat nicht in der Trägheit oder Erschlaffung der Geistlichen seinen Grund, sondern einfach in der durchgehenden Erfahrung, daß die Gemeinden viel lieber Predigten über die Evangelien als über die Episteln und freien Texte hören. Daneben aber fehlt es gar nicht in den Gemeinden an Predigten über „freie Texte“, wie solche z. B. den Leichenpredigten, den Beicht- und Confirmationsreden, den Sylvester-, Bußtags-, Kirchweih-, Ernte- und Reformationspredigten entweder ganz oder zum größten Theil zu Grunde gelegt zu werden pflegen. Außerdem sind die Wochengottesdienste mancher Orten einer fortlaufenden Erklärung des heil. Gotteswortes gewidmet, wie denn auch daneben noch manche eifrige Geistliche auch Bibelstunden in kleineren Kreisen halten.

Wahrlich, das Wort Gottes ist nicht theuer in unserm Lande; es kommt durch die Verkündigung nicht spärlich, sondern reichlich und in mannichfacher Weise zum Ausdruck, und die Geistlichen sind nicht allein Schuld daran, wenn es bis jetzt nicht mehr Frucht getragen hat. Ob auch das rechte geistliche Leben, die aus dem Glauben geborene Liebe, ohne welche

alle Erkenntniß und Wissenschaft nur ein tönendes Erz und eine klingende Schelle ist, durchgehends bei der Amtswirksamkeit unserer Geistlichen vorhanden, ob sie auch treu sind in der Seelsorge, den Gläubigen ein Vorbild im Wort, im Wandel, in der Liebe, im Geist, im Glauben, in der Keuschheit (1 Tim. 4, 12), ob sie allenthalben Acht haben auf sich selbst, und auf die ganze Heerde, unter welche sie der heilige Geist gesetzet hat zu Bischöfen, zu weiden die Gemeine Gottes, welche er durch sein eigenes Blut erworben hat (Act. 20, 28): das sind andere Fragen, die wir nicht so zuversichtlich zu bejahen wagen. Gern theilten wir bei dieser Gelegenheit unsere Ansichten über das mit, was im Hinblick auf die Seelsorge und die Wachsamkeit über das Leben und die Lebensstellung unserer Geistlichen uns vielfach zu fehlen scheint; allein es mag der Kürze wegen das, was wir oben in dieser Hinsicht als einen Spiegel hingestellt haben, genügen. Unsere Aufgabe, die wir uns gesetzt haben, ist die, unsere Landesgeistlichkeit in Schutz zu nehmen gegen maßlose Angriffe, die, weil sie das rechte Maß demüthig christlicher Liebe nicht erkennen lassen, auch nicht im Stande sind zu bessern; dagegen wollen wir uns sorgfältig hüten, den Stachel schmerzhafter Buße und neuen Antriebes, der immerhin auch in unbilligen Anklagen für uns liegt, abzustumpfen. Es könnten unmöglich von so vielen, auch wohlmeinenden, Seiten zugleich ernstliche Klagen über die Landesgeistlichkeit erhoben werden, wenn sie nicht auf genaueren Wahrnehmungen an manchen Orten beruhten, wenn nicht der Schaden Josephs wirklich bei Vielen bereits sehr groß wäre. Sie sind bestimmter gefaßt als ein Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit in die Oeffentlichkeit getreten; wir haben aber oben nachgewiesen, daß Unwissenschaftlichkeit und Mangel eines wahren, gesunden Glaubenslebens bei Geistlichen Hand in Hand gehen, wie ja in der Wiedergeburt selbst das treibende Princip zu einem geistigen und wissenschaftlichen Leben liegt. Ohne unsere Landesgeistlichkeit mit derjenigen Württembergs, der Pfalz und Norddeutschlands in beiderlei Hinsicht vergleichen zu wollen, müssen wir

nach gemachten Beobachtungen leider zugestehen, daß ihr allerdings Manches fehlt, daß eine nicht geringe Anzahl von Geistlichen für persönlich geistige Selbstbethätigung erstorben ist, daß namentlich für die Zukunft der gesunden Entwickelung unserer Kirche mancherlei Gefahren drohen. Das Verhältniß zwischen Theologie und Kirche, zwischen Wissenschaft und Amt ist noch nicht, wie es sein soll, wie es sein könnte. Um so dringender aber ist es unsere Pflicht, den Ursachen, warum Wissenschaftlichkeit und allgemeinere Bildung sich nicht in gewünschtem Maß in unserer Landeskirche finden, nachzuforschen, um daraus die rechten Heilmittel dagegen erkennen zu können.

Zunächst liegt die Vermuthung sehr nahe, es möchte an der Vorbildung der zukünftigen Geistlichen auf Lateinschulen und Gymnasien versehen worden sein. Ist an dem ersten Grund eines Gebäudes etwas unterlassen oder verfehlt worden, so ist auch der nachher auf solchem Grunde aufgeführte glänzendste und prachtvollste Bau in sich selbst hohl und nichtig; es geht an ihm in Erfüllung, was der Herr am Schluß der Bergpredigt sagt Matth. 7, 26. 27. Aehnlich ist es auch mit der kirchlichen und wissenschaftlichen Ausbildung bestellt. Zwar steht uns eine nähere Bekanntschaft mit dem gegenwärtigen Stande sämmtlicher Vorbereitungsanstalten unsers Landes nicht zu Gebote; dennoch wissen wir von competenten Männern und aus eigener Beobachtung, daß Gymnasialunterricht und Gymnasialbildung hier zu Lande derjenigen in andern deutschen Ländern nicht nachstehen, daß unsere evangelischen Gymnasien nach dem allgemeinen Urtheil die katholischen bei weitem überflügeln und im Durchschnitt eine tüchtige Vorbildung, wie Luther sie fordert, auf die Universität mitzugeben im Stande sind. An der doktrinellen und pädagogischen Wirksamkeit, welche einst Roth, Nägelsbach und andere namhafte Männer entfalteten und welche noch immer unsern Gymnasien eignet, dürfte es nicht liegen, wenn unsere für das theologische Studium bestimmten Jünglinge nicht wohl vorbereitet und mit der Triebkraft eines wissenschaftlichen Strebens im

Herzen zur Universität abgiengen. Freilich sind auch diesen Anstalten ihre Schranken gesetzt; auch sie sind nicht im Stande, aus jedem Holz einen Merkurius zu schnitzen. Wir müssen daher noch weiter zurückgehn und fragen, wie es überhaupt jetzt um diejenigen steht, die in der Familie und von Haus aus für das geistliche Amt in der Kirche bestimmt werden.

Wir kommen hier auf etwas, was der Verf. als etwas Geringfügiges hat abweisen wollen, auf das wir aber dennoch großes Gewicht legen müssen. Es ist die geringe Dotation der protestantischen Pfarrstellen, der große äußere Mangel der Geistlichen. Der Verf. sagt zwar: „er wisse keine Zeit, in welcher es den Trägern des geistlichen Amtes in materieller Beziehung besonders glänzend ergangen wäre, wohl aber manche Zeiten, wo trotz der gedrückten Lage der Sinn für wissenschaftliche Fortbildung, die strebende Regsamkeit des Geistes nichts weniger als erloschen, sondern im Gegentheil im frischen Aufblühen begriffen war.“ Dieß mag richtig sein, allein so schlecht in materieller Beziehung als gegenwärtig ist die Lage der protestantischen Geistlichen in Bayern noch zu keiner Zeit gewesen. Um dieß zu erkennen, muß man die großen Verluste bei der Ablösung, die Umwandlung des Naturaleinkommens in baares Geld, und vor allem die immer zunehmende Herabsetzung des Geldwerthes und Vertheuerung aller Lebensmittel in's Auge fassen. Hätte doch der Verf. die in demselben Hefte der Zeitschrift, in welchem er seine Anklagen aussprach, nur einige Blätter vorher enthaltenen „Wünsche aus der Landeskirche“ lesen und beherzigen können, er würde gewiß die materielle Stellung des Geistlichen in der Gegenwart nicht für ohne Einfluß auf sein wissenschaftliches Studium erklärt haben. Trotzdem, daß er bemerkt: „er fürchte, daß gerade bei denen, welchen der Vorwurf gelte, diese Begründung desselben ungleich mehr Beifall finden möchte, als der Vorwurf selbst Anerkennung,“ — muß ich doch auf diese Begründung näher eingehen. Es handelt sich nicht bloß um die „gedrückte Lage“ des gegenwärtigen Amtsinhabers, obwohl es auch diesem mit einem Kopf voll Ge-

danken an das zeitliche Auskommen und mit einem Herzen voll Nahrungssorgen schwer werden wird „den Sinn für wissenschaftliche Thätigkeit“ sich zu erhalten und zu befriedigen; es handelt sich mehr noch um den Nachwuchs für dieses Amt in der Kirche.

Früher waren es meist die Söhne von Geistlichen, auch wohl die Söhne aus höher gestellten und gebildeten Familien, die sich dem Dienste der Kirche widmeten; seitdem „Hunger und Kummer“ das voraussichtliche Loos des protestantischen Geistlichen ist sein Lebenlang*), will man bemerkt haben, daß die Geistlichen und andere gebildete Familien ihre begabteren Söhne meist anderen Berufsarten zuwenden, in welchen sie hoffen in äußerer Beziehung ein besseres Loos zu finden. Es ist begreiflich, daß der, welcher aus eigener Erfahrung weiß, wie beschränkt in jeder Beziehung die Stellung eines bayerischen protestantischen Pfarrers ist, wie er mit Arbeiten, und zwar solchen, die seinem Amt oft sehr ferne liegen, überladen und sonst manichfach gedrückt ist, nicht wünschen wird, daß die Seinigen einst, wenn anders ihnen bessere Aussichten offen stehn, ein gleiches Loos haben sollen**). Während sich also vielfach die begabteren Köpfe vom theologischen Studium abwenden, treten dafür andere mit weniger Begabung, aus niedrigern Schichten der Gesellschaft an ihre Stelle, solche, denen die Stellung und das Ansehen eines Pfarrers, denen ein Gehalt von 500 Gulden baares Geld noch immer als ein wünschenswerthes Ziel vor Augen stehen mag. Wir sehen die Söhne von Schullehrern, von Kleinhäuslern und aus andern ungebildeten, sonst achtungs-

---

*) Es ist bereits, wie wir hören, bei manchen Pfarrern in ihren Eingaben an das Consistorium eine stehende Redensart: Wir ersterben in Hunger und Kummer 2c.

**) Vgl. „die amtlichen und Besoldungsverhältnisse der Königl. Bayer. protestant. Geistlichkeit in den sieben ältern Regierungsbezirken“ in der Ev. KZ. 1850 Nr. 99 S. 1132. — offenbar von einem bayerischen Geistlichen.

werthen Kreisen dem geistlichen Amte zusteuern, oft im Vertrauen auf die Stipendien, Freitische und anderweitigen Unterstützungen, welche ihnen den Weg dazu bahnen sollen. Wir würden dieß sonst und an sich nicht als ein Uebel ansehen, vorausgesetzt, daß es nur vereinzelte Erscheinungen wären und daß diese zukünftigen Pfarrer auch die nothwendige Begabung und den inneren Beruf zum Amte hätten; wenn aber solche Erscheinungen sich mehren, wenn solchen Individuen innerer Beruf und natürliche Begabung abgeht und sie nur mit Mühe sich durch die Examina winden: dann ist es gewiß für die Kirche ein großer Uebelstand. Das innere Feuer, welches etwa im Anfange zur Bestimmung für diesen Beruf mitgewirkt haben mag, erlöscht gar oft, sobald das ersehnte Ziel erreicht ist, und läßt eine geistige Erschlaffung, eine handwerksmäßige Anschauung des Amtes zurück. Die wahre höhere Bildung, mit welcher geistiger und wissenschaftlicher Sinn auf's innigste verbunden zu sein pflegt, droht dadurch immer mehr aus dem ehrwürdigen Stande der Geistlichkeit zu verschwinden. Daß unsere Befürchtungen begründet sind, zeigen manichfache Klagen über Mangel an Bildung, über geistige und geistliche Rohheit vieler Amtsträger, man empfindet diesen Einfluß bereits schmerzlich auf den Gymnasien und Universitäten und wird ihn mit der Zeit, wenn die obwaltenden Verhältnisse bestehen bleiben, immer schmerzlicher empfinden. Daß, trotz dieser beklagenswerthen Verhältnisse, noch immer eine so große Zahl von Jünglingen sich aus wahrem innern Trieb dem Studium der Theologie zuwendet, hat seinen Grund in der Welt überwindenden Macht des Glaubens, der auch unter der ärmlichsten Hülle die innere Schönheit des geistlichen Berufes noch zu erkennen vermag.

Dürfen wir auch verhältnißmäßig der auf den Vorbereitungsanstalten genossenen Bildung und Erziehung keine Schuld beimessen, wenn in unserer Landesgeistlichkeit der Stand wissenschaftlicher Tüchtigkeit und wissenschaftlichen Geistes ein den Anforderungen des Amtes und der Zeit nicht ganz entsprechender

sein sollte, so haben wir doch in anderer Hinsicht ein gewisses Bedenken. Es ist dieß, daß wir dafür halten, die meisten werden zu früh von den Gymnasialstudien absolvirt; viele kommen zu jung und dem Charakter nach zu unreif auf die Universität. Es hängt dieses mit der an sich gewiß höchst lobenswerthen und durch Erfahrung bewährten Gymnasialordnung in Bayern zusammen. Wer vom achten oder zehnten Jahre an die Gelehrtenschule besucht, der kann, bei guten Geistesanlagen und gehörigem Fleiß, es dahin bringen, daß er mit dem sechszehnten oder achtzehnten Jahre als reif auf die Universität entlassen wird. Er darf nur in keiner Klasse sitzen bleiben, er muß den ihm zugemessenen Anforderungen zur Genüge entsprechen. Das ist ein löblicher Sporn für die Ehrgeizigen und die Wissenslustigen, und dieser eingelebte Schematismus trägt gewiß in mancher Beziehung seine guten Früchte. Allein mit dem sechszehnten oder achtzehnten Lebensjahre ist der Charakter eines Jünglings noch nicht hinlänglich ausgebildet, er ist der Regel nach, auch wenn er an Kenntnissen reif sein sollte, in diesem jugendlichen Alter noch nicht im Stande, die Gesammtheit der klassischen Bildung mit seinem ganzen Herzen zu umfassen, sie als einen lebendigen und befruchtenden Keim für sein ganzes Leben in sich aufzunehmen. Diejenige Liebe zu einer umfassenden, das ganze Leben beherrschenden höhern Bildung, die auch nachher des Mannes schönster Schmuck bleibt, ist in den meisten Fällen von ihm noch nicht angeeignet worden. Woher kommt es sonst, daß wir die Erscheinung, die uns anderswo häufig begegnet ist, hier zu Lande wenig oder gar nicht antreffen, daß Jünglinge, die von ihren Lehrern für reif erklärt worden sind, es sich als eine Vergünstigung ausbitten, noch länger auf dem Gymnasium verweilen zu dürfen, um in mehr freier und selbstständiger Weise sich mit einem ihnen lieb gewordenen Zweige des Wissens zu beschäftigen? Warum begegnen wir so selten später im Leben Solchen, die, auch nachdem sie ein sogenanntes Brodstudium absolvirt haben, dennoch aus reiner Liebe zur Wissenschaft ihre klassischen Studien eifrig fortsetzen und

neben ihrem eigentlichen Beruf aus dieser wissenschaftlichen Beschäftigung einen immer freiern Blick für das Leben zu gewinnen suchen? Die kirchenrechtliche Bestimmung in andern Theilen unserer evangelisch-lutherischen Kirche, daß ein Theologe erst mit dem fünfundzwanzigsten Lebensjahre zum Amtsexamen zugelassen werden darf, ist zuweilen ein lästiger, oft aber für ihn ein heilsamer Zwang, ihn bei einer gründlicheren allgemein wissenschaftlichen Ausbildung länger zu fesseln.

Hinsichtlich der Ursachen, welche etwa auch in der Art und Einrichtung des theologischen Studiums auf der Universität einer rechten, nachhaltigen Förderung des geistigen und geistlichen Lebens hinderlich sein dürften, enthalten wir uns um so mehr aller eingehenden Bemerkungen, als ja die deßfallsigen Bemühungen und Leistungen unserer Landesuniversität allgemein anerkannt sind und als es sich nicht ziemen würde, dieselben einer öffentlichen Kritik zu unterziehen in einer Zeitschrift, die zum Theil von Mitgliedern der theologischen Facultät selbst redigirt wird. Dürfen wir aber im Interesse der Kirche und des geistlichen Amtes uns einige allgemeinere Bemerkungen erlauben, so wären es etwa diese. Was wir oben von der innigen und unzertrennlichen Verbindung des geistlichen Amtes und der theologischen Wissenschaft gesagt haben, darf namentlich schon in der Ausbildung auf der Universität nie aus den Augen gesetzt werden. Unsere Universitäten sind, wie schon oben bemerkt, nicht Academien, sondern höhere Lehranstalten, in welchen amtsfähige und wissenschaftlich durchgebildete Schüler für Staat und Kirche herangezogen werden sollen. Eine abstrakte und abstruse Gelehrsamkeit, oder eine solche, die sich nicht zu den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Auszubildenden herabzulassen weiß, und nicht stetig den Zweck des Lehrens und Ausbildens fest im Auge hat, ist vom Uebel. „Nur da — sagt mit Recht ein Theologe der neusten Zeit — stehen die Theologen mit in den Reihen der militia Christi und können auch ihrerseits segensreich wirken, wenn sie sich nicht in ihren gelehrten Wust vergraben, und nicht den Nothschrei des kirchlichen Bedürfnisses

kalt an sich vorüber gehen lassen. Nur bei Voraussetzung dieser Herzenstheilnahme an dem Leben und Ergehen der Kirche wird der academisch=theologische Lehrer die rechte Frische für sich selbst bewahren, und den rechten Einfluß nach außen gewinnen. Nur dann wird in ihm und durch ihn sich verwirklichen, was z. B. Kliefoth als eine wesentliche Seite der Machtübung einer Facultät bezeichnet, daß sie nämlich der Kirche für ihre Lebensentwickelung Rath, Weisung, das dogmatische Princip giebt; daß sie der Entwickelung der Kirche und der Praxis des Lehrstandes stets mit dem Gedanken um Etliches voraus und dadurch ihre Führerin ist." *). Wie nun die Keime zu einer richtigen und gedeihlichen Vermittelung zwischen Amt und Wissenschaft schon in dem Leben und der Ausbildung auf der Universität wurzeln, so können wir nicht läugnen, daß der Grund zu jener beklagten Unwissenschaftlichkeit und geistigen Erschlaffung vielfach schon auf der Universität gelegt wird. Was hilft auch die tüchtigste Facultät, was helfen die besten Anweisungen, wenn die Studierenden entweder keinen oder nicht den richtigen Gebrauch davon machen? wenn die Einen in leichtsinniger Gleichgültigkeit zwei oder drei Jahre den Freuden des academischen Lebens oder dem Nichtsthun widmen und im letzten oder den zwei letzten Jahren nothdürftig und mühsam sich auf das Examen vorbereiten, Andere dagegen in einseitiger Weise nur ihrem Brodstudium obliegen? wenn die Studierenden den von den Professoren freundlich dargebotenen Gelegenheiten zu einer allgemeineren Bildung sich entziehen, wie dieß besonders von unsern Landsleuten geschehen soll? So schön als wahr sprechen sich die Statuten der theologischen Facultät der Wiener Universität vom Jahre 1389 gerade über diese Seite der theologischen Ausbildung aus: „Da Kenntniß und Wissenschaft der heil. Schrift, welche durch Studium und Uebung in der theologischen Facultät erlangt wird, Regel der Sitten sein und zur wahren Ehrbarkeit bilden soll, so achten wir es für sehr

*) Siehe „Theologie und Kirche" a. a. O. S. 26.

häßlich und höchst ungeziemend, wenn die Theologie Studierenden nicht vor allen übrigen durch Tugenden geziert sind. Das geistige Auge muß sehr rein von Sünden sein, soll es die hohen Gegenstände der Theologie schauen. Diese lehrt selbst: Nur die, welche reines Herzens sind, würden Gott schauen, und die Weisheit komme nicht in eine boshaftige Seele und wohne nicht in einem Leibe, der den Sünden unterworfen.“ *)

Durch einen vierjährigen Aufenthalt auf der Universität oft nothdürftig genug mit den erforderlichen Kenntnissen ausgerüstet, gehen viele mit klopfendem Herzen, mit dem Bewußtsein ihre Zeit nicht recht ausgenutzt zu haben, zum ersten Examen. In dem Verfahren bei diesem Examen scheint uns nun auch ein Grund der besprochenen Uebelstände zu liegen. Nach den vorliegenden Angaben sollte man erwarten, daß hier größere Strenge eintreten würde, daß manche, die als unreif erkannt, von der Prüfungsbehörde zurückgewiesen würden. Aber das geschieht verhältnißmäßig selten. Mehrere Ursachen, warum es nicht geschieht, kommen hier zusammen: zuerst die gutmüthige Erwägung, der Candidat habe bisher auf das Studium so viel Zeit und Kosten verwendet, dann die kluge Ausrede, wenn auch die theoretische Ausbildung desselben höchst mangel- und lückenhaft sei, so könne er doch vielleicht praktisch segensreich wirken, besonders in einer Landgemeinde, — endlich das kirchliche Bedürfniß: die Landeskirche braucht eben Gehülfen, Vicare, Verweser rc. rc. — Ist der der Theologie Beflissene nun durch's Examen gekommen, so wird er in das Verzeichniß der Predigtamts-Candidaten aufgenommen; er macht seine Carrière und kann sie um so zuversichtlicher machen, als die Beförderung in Bayern, wenigstens bei den sogen. königlichen Stellen, nach der Anciennität geschieht, wenn er sich nur so weit zusammen nimmt, um auch durch das zweite Examen zu kommen. Hier aber kommen dieselben Erwägungen, Ausreden und Bedürfnisse in Betracht. Ist der Candidat im ersten Examen nicht durch-

*) Vgl. die deutschen Universitäten von K. v. Raumer, S. 25.

gefallen, so wird er es noch weniger im zweiten. Gelangt einmal die Beförderungsordnung an ihn, so wird auch er durch Uebernahme des geistlichen Amtes dem Personalstande der Pfarrer einverleibt, es sei denn, daß er nicht inzwischen ganz verkommen ist. Wie kann man, fragen wir, andere als zum Theil geistlose, unwissenschaftliche Zustände erwarten, wo so Vieles nach der Schablone abgemessen und abgecirkelt ist, wo man mechanisch und ächt bureaukratisch den eingewurzelten Gewohnheiten huldigt?

Noch zu jung dem Alter nach, in wissenschaftlicher Hinsicht oft unreif und ohne die nöthige Lebenserfahrung, treten die Candidaten schon in den Dienst der Kirche und müssen oft als Verweser die ganze Amtslast an großen volksreichen Gemeinden übernehmen, wobei sie noch jährlich oder halbjährlich von einem Posten zum andern in ganz neue Verhältnisse gewiesen werden. Da wird dann natürlich die höchst nöthige wissenschaftliche theologische Fortbildung von der noch näher liegenden praktischen Wirksamkeit verdrängt, das Studium bleibt oft ganz liegen und der Eifer erstirbt, besonders wenn man keinen recht deutlichen Zweck dabei vor sich sieht. Zwar sollte die Einlieferung von Predigt- und andern Synodalarbeiten wissenschaftlicher Art den Sinn für Fortbildung und Wissenschaft bei den Candidaten und Geistlichen rege erhalten, aber die Trägen und Unfähigen verstehen es, ohne sonderlichen Schaden für ihr äußeres Fortkommen, auch diese Anforderungen zu umgehen, und die ganze Einrichtung, weil zu mechanisch und pedantisch betrieben, geht ihres heilsamen Zweckes größtentheils verlustig. Wäre der kirchliche Organismus bei uns, wie er äußerlich vortrefflich angelegt ist, auch innerlich gesund und lebendig, so würden besonders, durch ihre Stellung berufen, die Decanatsvorstände an die Spitze der wissenschaftlichen Ausbildung und Fortbildung ihrer Kapitel treten müssen, und, wie wir wissen, geschieht es auch hie und da; aber bei der beamtenmäßigen, bureaukratischen Stellung, welche die königl. Decanate in unserer Kirche

einnehmen, lassen sie in dieser Rücksicht Vieles zu wünschen übrig, und wenn nicht manche Einzelne entweder allein für sich oder in freiwillig zusammengetretenen Conferenzen an ihrer Fortbildung fleißig arbeiteten, so würde es um die Gelegenheit zur wissenschaftlichen Förderung in der Landeskirche nicht besonders gut aussehen. Ein großer Uebelstand bleibt es namentlich, daß es dem jungen Pfarrer zu sehr an Leitung und Aufmunterung und Aufsicht in dieser Beziehung fehlt. Eigentlich bekümmert sich Niemand um ihn, und der Decan ist meist sehr zufrieden, wenn er nur nicht Ungehörigkeiten thut, seine Registratur in Ordnung hält, mit der Gemeinde in Frieden lebt und seine Berichte und Listen 2c. 2c. ordentlich macht und pünktlich einreicht.

Wir haben die Ursachen, warum Wissenschaftlichkeit und allgemeinere Bildung nicht ein höheres Maß in unserer Landeskirche erreichen, offen darzulegen versucht; möge uns zum Schluß auch gestattet werden, unsere Wünsche hinsichtlich der Mittel kurz auszusprechen, durch welche eine wissenschaftlichere Richtung hervorgerufen und befördert werden könnte.

Fangen wir mit dem Aeußern an, so ist unsere Ueberzeugung die: der protestantische Pfarrer in Bayern muß freier und selbständiger gestellt werden. Die Nothstände sind schon so oft durch schlagende Gründe in Zeitschriften und besondern Broschüren, neuerdings auch in diesen Blättern und in der Ev. Kirchenz. nachgewiesen worden, daß wir uns nicht wiederum einer Darlegung zu unterziehen nöthig haben. Hengstenberg bezeichnet jene Stimme im eigentlichsten Sinne als einen „Nothschrei“. Der Geistliche muß gegen Nahrungssorgen sicher gestellt und von dem Mißbrauch, welchen das Schreibwesen des Staates mit der Zeit und den Kräften des Amtsträgers treibt, so viel als möglich losgemacht werden. Mögen diejenigen, welche den eigentlichen Beruf haben, die Kirche und das geistliche Amt zu vertreten, ihre Stimme wie eine Posaune erheben, eingedenk, daß es sich um das Wohl der protestanti-

schen Kirche selbst handelt, und mögen sie es an dem Orte thun, wo ein Nothschrei und wohlbemessene Vorstellungen allein zu dem geeigneten Erfolg führen können!

Dann müssen wir aber auch fordern, daß es mit der Bildung für das geistliche Amt strenger genommen werde. Das innere geistliche Leben überall mit Sicherheit zu erforschen, steht nicht in der Menschen Macht, dagegen läßt sich das Maß der Kenntnisse, das Maß der wissenschaftlichen und praktischen Reife für das heil. Amt der Kirche wohl erkennen und beurtheilen. Ist es wahr, daß ein Strom geistiger Trägheit und Unwissenschaftlichkeit unsere protestantische Landesgeistlichkeit zu überschwemmen droht, so ist es heilige Pflicht, die Quelle, aus der er fließt, zu verstopfen. Da es schwer ist und leicht als Härte erscheinen könnte, Jemanden abzuweisen, der bereits an der Thür des Amtsexamens steht, so mögen doch die berufenen Aufsichtsbehörden früher einschreiten, zu einer Zeit, da es für beide Theile noch nicht hart, sondern heilsam erscheint. Man lasse keinen von dem Gymnasium zur Universität abgehen, wenn er nicht vollkommen die wissenschaftliche Reife besitzt, und sei lieber hier zu streng als zu lax. Vor allem weise man diejenigen ab, die ohne natürliche Begabung, im Vertrauen auf fremde Mildthätigkeit, dem Amte bloß deswegen nachtrachten, um eine zeitliche Versorgung zu erlangen. Hier ist die Strenge eine Wohlthat, der Kirche erwiesen. — Hat dagegen Jemand die Stufe des academischen Lebens mit Ehren erreicht, so thue man auch Alles, um ihn in seinem Laufe zu fördern, um ihn der wahren geistlichen und theologischen Reife entgegen zu führen. Die Vorlesungen seien nach Form und Inhalt so eingerichtet, daß sie beides der Erkenntniß und dem Glauben dienen, die Mittel des bildenden Verkehrs und der nothwendigen Zucht seien der Art, daß sie, mit Freiheit gewährt und in Liebe benutzt, dem Ziele der Universitäten sicher zuführen, tüchtige praktische Geistliche und doch zugleich wissenschaftliche Männer gebildet zu haben. Daneben wären noch manche ermunternde und fördernde Einrichtungen in's Leben zu rufen, als z. B.

Preisaufgaben für wissenschaftlich theologische Arbeiten, wie solche auf andern deutschen Universitäten bestehen. Dadurch entsteht Wetteifer und gesteigerte wissenschaftliche Regsamkeit. Sollte es sich bis zum Examen ergeben, daß ein Theologie Studierender für das geistliche Amt unreif sei oder im Laufe der Zeit unfähig geworden sei, so ist es richtiger, ihn hier an der Schwelle noch zurückzuweisen, als ihn in Hoffnung auf Besserung in dem Candidatenverzeichniß mit fortzuschleppen.

Doch wir haben in Beziehung auf das Verhältniß von geistlichem Amt und theologischer Wissenschaft noch einige Wünsche auf dem Herzen, wie sie in Anwendung auf unsere Landesverhältnisse sich uns ergeben haben. Mögen sie wenigstens gelesen und geprüft werden. Die erste Anforderung, welche aus diesem Verhältniß sich zu ergeben scheint, ist die, daß die amtlichen Vertreter der Kirche und die berufsmäßigen Vertreter der Theologie nicht in zwei gesonderten Heerlagern einander gegenüber stehn, sondern als gemeinsame Arbeiter im Weinberge des Herrn und als Hausgenossen in dem Einen Gotteshause sich gegenseitig stützen und fördern. Man sollte niemals auf der einen Seite einem Gedanken begegnen, der geringschätzig von der Wissenschaft hält, als könnten die praktischen Geistlichen derselben entrathen, da doch die wahre Wissenschaft unserer evangelischen Kirche Kraft und Schmuck von je und je gewesen ist; man sollte aber auch nicht auf der andern Seite Aeußerungen von der Art vernehmen, als wenn den Vertretern der theologischen Wissenschaft die Kämpfe und Nöthen der Kirche fern lägen und sie nicht berührten, als wenn rein praktische Fragen des kirchlichen Bedürfnisses sie nicht angiengen. Beides frommt nicht, weil es nicht aus der Wahrheit ist. Nur ein gemeinsames Wirken beider führt unsere evangelisch-lutherische Kirche ihrem rechten Ziele entgegen. Eine lebendige Theilnahme der Facultät an den Erfahrungen und Verhandlungen unserer Landeskirche ist ja zum Theil durch die thätige Betheiligung derselben an dem evangelisch-lutherischen Central-Missions-Verein in Nürnberg und durch die Abordnung eines Mitglie-

des an die Generalsynode in Ansbach auch äußerlich ausgedrückt; aber könnte diese Gemeinsamkeit nicht noch voller dargestellt werden durch Abordnung auch an die Synode von Bayreuth, falls die Generalsynode getrennt bleiben sollte, und durch Besuch auch einiger der bedeutenderen Diöcesansynoden und Pfarrconferenzen? Eine gewisse Eifersucht zwischen Theorie und Praxis fürchten wir dabei nicht. Jedenfalls würde das wissenschaftliche Leben in der Geistlichkeit dabei nur gewinnen können und es würde dazu dienen, geistliches Amt und theologische Facultät einander näher zu bringen.

Aber wir wünschen noch mehr. Bis jetzt besteht das Regiment unserer Landeskirche in den zwei Consistorien und im Oberconsistorium zu München; die Facultät als solche ist in demselben nicht vertreten. Wenn nun auch eine Theilnahme der theologischen Facultät, als Repräsentantin der wissenschaftlich=lehrhaften Seite des kirchlichen Gesammtlebens, bei unseren Verhältnissen sich schwer durchführen lassen sollte, so wäre es doch wünschenswerth, daß sie die Regelung und Aufsicht über die literarischen und wissenschaftlichen Arbeiten unserer Landesgeistlichkeit mit übernähme. Es ist Thatsache, daß die Predigt= und Synodalarbeiten der Geistlichen von Decanaten und Consistorien anders beurtheilt werden, als es von denen geschieht, oder geschehen würde, denen die Geistlichen ihre wissenschaftlich=praktische Ausbildung zum Theil zu verdanken haben; die Klagen über die Art, wie das sogenannte Notensystem hinsichtlich der Geistlichen bis in ihr hohes Alter hinein gehandhabt wird, mehren sich, der Mangel an Uebereinstimmung in der Notengebung zwischen den beiden Consistorien, ja schon auch zwischen den verschiedenen Decanaten, liegt vor Augen, und die heimliche Art, wie diese Censuren zur Anwendung kommen, ist gewiß nicht zu billigen: es würde zur Beruhigung und größeren Zuversicht der Geistlichkeit gereichen, wenn dieses Gebiet geordnet und in Uebereinstimmung gebracht werden, und namentlich die theologische Facultät die Aufsucht und Censur mit

übernehmen könnte. Auch hierdurch würde das wissenschaftliche Leben der Geistlichkeit einen neuen Aufschwung gewinnen.

Da ferner die Decanatsvorstände die nächsten natürlichen Vertreter der einzelnen Kapitel in unserer Landeskirche sind, so ist es von der größten Wichtigkeit, daß bei Besetzung dieser Stellen auf eine tüchtige wissenschaftliche Bildung Rücksicht genommen werde, daß nicht bloß tüchtige „Geschäftsmänner", sondern vor allem evangelische und wissenschaftlich durchgebildete Männer zu diesen Posten berufen werden, die durch Wort und Vorbild der ihnen untergeordneten Geistlichkeit nicht bloß voran zu gehen, sondern auch auf sie einzuwirken im Stande sind. Sollte es dann auch endlich noch gelingen, mit der Zeit allgemeine Kirchenvisitationen in's Leben zu rufen, die durch befähigte Männer im ganzen Lande abgehalten werden könnten, so würde dieß nicht bloß auf den Zustand der Gemeinden und damit der gesammten Landeskirche den heilsamsten Einfluß ausüben, sondern namentlich auch dem geistigen und geistlichen Leben der Pfarrer einen neuen lebendigen Impuls geben. Denn geistiges und geistliches Leben, Erneuerung der Herzen und Erweckung eines wissenschaftlichen Sinnes stehen mit einander in Wechselwirkung.

Wir haben über obiges Verhältniß, im Hinblick auf das wahre Wohl unserer Kirche uns offen und freimüthig ausgesprochen und möchten nach keiner Seite hin verletzt haben. Die Sache ist einmal öffentlich zur Sprache gekommen, und sie ist in der That einer allseitigen und gründlichen Erörterung werth. Möchten unsere Worte dazu dienen, einen regen Geist des Glaubens und der Wissenschaft in unserer Landesgeistlichkeit zu erwecken und zu fördern!

H.

Clöter, Eine Heerde unter Einem Hirten im Königreich Jesu auf Erden vor dem jüngsten Tag.

Unter diesem Titel ist bereits in 3. Auflage ein Büchlein erschienen, das eine Reihe biblischer Weissagungen erläutert, und zwar sind es kirchliche Betrachtungen, die ein evangelischer Pfarrverweser vom Reformationsfest 1858 bis zum 2. Sonntag nach Epiphanias 1859 Sonntag für Sonntag in seiner Gemeinde gehalten hat, und da jene Betrachtungen nicht minder fleißig sollen gehört worden sein, als jetzt das Büchlein begierig gelesen wird, so ist es wohl der Mühe werth, seinen Inhalt näher in's Auge zu fassen und auch an diesem Orte zur Besprechung zu bringen.

Wie schon der Titel der Schrift besagt, handelt es sich hier um das Friedensreich Jesu auf Erden oder um das, was man sonst das 1000jährige Reich nennt, oder, wie der Verfasser völlig gleich bedeutend es nimmt, um das Reich Gottes. Denn das ist wohl der Grundgedanke, der sich von Anfang bis zu Ende hindurchzieht, daß das Reich Gottes noch nicht vorhanden ist, sondern erst kommen wird. Wir stehen vielmehr erst noch in der Zeit der Weltreiche, und, wie wir aus Daniel lernen, gibt es vier solcher Weltreiche, das babylonische, persische, griechische und römische. Dies römische Weltreich hat zwar bereits 476 sein Ende erreicht, hat sich aber 800 in Karl dem Großen von seiner tödtlichen Wunde wieder erholt, bis es 1806 ein Ende genommen, und besteht seitdem nur noch in seinen 10 Zehen oder 10 einzelnen Königreichen fort, bis zuletzt auch diese zerschlagen werden, damit als das 5. Weltreich das Reich Gottes an seine Stelle trete. „Erkennet, werden die Bauern von Reutin und Umgegend vermahnt, daß das Reich, in dem wir leben, erst das 4. nicht schon das 5. Reich ist, denket nicht, *daß das 5. Reich, das Reich Christi, irgendwo neben draußen oder innen versteckt, oder gar droben über den Sternen ist, sondern daß es nach diesem römischen Reich ebenso eintreten wird, wie einst das römische ge-*

folgt ist auf das griechische, und das griechische auf das persische, und das persische auf das babyloni= sche Weltreich" (S. 20). Die Kinder Gottes sind jetzt nur erst unter der Herrschaft der Weltreiche, sie sind, seitdem Da= vid's Thron zerschlagen worden, in der babylonischen Gefangen= schaft, wo freilich, wie Daniel einst auf den Perserkönig, so auch jetzt die Gefangenen den größten Einfluß auf ihre Sieger haben; aber es ist eben doch nur erst eine Gefangenschaft unter dem Weltreich. „Wer das weiß, lautet eine andere Vermah= nung, der warte ruhig, sei er König oder Unterthan, bis das römische Reich vollends vorüber geht; es ist Thorheit, selber an diesem Reich wollen anfangen zu bauen. Vielmehr gilt es seine Seele bereiten und sich reinigen von seinen Sünden durch die Arznei 1 Joh. 1, 7—9" (S. 21). Vor Allem aber thut es noth, diese Lehre vom kommenden Gottesreich recht fleißig zu treiben. Denn „diese Offenbarung, die uns Daniel gibt, ist ebenso wichtig, als die Offenbarung am Sinai durch Mosen, und muß in unserer Zeit ebenso schon den Kindern in der Schule eingeprägt werden, wie die 10 Gebote" (S. 66). Und den Erwachsenen wird zugerufen: „Ihr, die ihr nicht wißt, wie ihr es anfangen sollt, um einen sicheren Grund der Se= ligkeit zu haben: lernet Geschichte, vor Allem die Geschichte des Reiches Gottes, die ihr in der heil. Schrift findet. Ein Volk, das nicht die bisherige Geschichte des Reiches Gottes kennt, kann nie das Volk Gottes sein. Es gehört mehr Mühe dazu, als einen Acker bauen" (S. 118). Und unsere Zeit bedarf sol= cher Vermahnung vornehmlich. „Niemand wird je behaupten, daß den Deutschen einst das Reich Gottes gepredigt worden sei, und daß die Gaben des heil. Geistes über sie ausgeschüttet wor= den seien: dem gekreuzigten Gott, der stärker war als die Hei= dengötter, unterwarfen sie sich. Erst die Reformation brachte mehr Licht, denn da lernten die Deutschen auch, aus was Ur= sache denn dieser Gott am Kreuz gestorben; sie hörten von des Menschen Verderben und Rechtfertigung. Aber seit neuerer Zeit schreitet die Geistesentwickelung rasch vorwärts, und es wird

nun auch die Botschaft vom Reich Gottes gepredigt werden, und unsere Völker sollen die Macht der Predigt von diesem Reiche und die Ausgießung des Geistes erst noch recht erfahren" (S. 117 f.) Damit wird dann auch erst die rechte Arbeit an den Heiden ermöglicht werden. „Denn wie jetzt die s. g. christlichen Nationen sind, taugen sie nicht, das Christenstenthum zu den übrigen Nationen zu bringen. Und wie jetzt die Heiden sind, kann man sie zwar vorläufig mit dem Gesetz Gottes und dem Sünderheiland bekannt machen; aber das Reich Gottes kann man ihnen noch nicht predigen, dazu gehört eine 1000jährige Vorbereitung" (S. 119). Denn woher kommt es doch, daß die Christenheit seit dem 7. und 8. Jahrhundert kaum mehr eine Vermehrung erfahren? daß auch die Mission verhältnißmäßig nur so geringe Fortschritte macht? „Antwort: weil die Christenheit selber sich ihres Berufes noch nicht oder nicht mehr klar ist. Sie soll das Reich Gottes predigen. Statt dessen predigt man noch zu viel irdisches Kirchenthum und ist mit jüdisch-papistischem Sauerteig behaftet. Aber auch die Versöhnung zu predigen reicht nicht hin; sie ist nur ein Stück aus dem großen Reichsplan Gottes; sie ist das Herz desselben, aber man soll das goldene Haupt, das Reich Christi, nicht darüber vergessen" (S. 100). Und wehe denen, die dies Wort verschweigen oder gar hindern wollten! wehe vor Allen den Predigern, die solches wagen wollten! „Böse Knechte, heißt es einmal, also böse Prediger nennt der HErr die, welche sagen: Der HErr kommt noch lange nicht, und fangen an auf die Prediger zu schelten, sie zu verklagen und zu verfolgen, welche die Ankunft Jesu und die Weissagung verkündigen. Solche gottlose und pflichtvergessene Seelsorger und Hirten wird der HErr in Stücke hauen lassen, wann Er kommt" (S. 45). Und um solche Versicherungen noch eindringlicher zu machen, wird in der letzten Betrachtung den andächtigen Zuhörern aus dem Munde des HErrn versichert: „Alles, was euch gepredigt hat dieser mein geringster Knecht, das habe Ich euch gepredigt" (S. 132).

Wir glauben die Grundgedanken des Schriftchens bisher treu dargestellt zu haben, denn ob der Antichrist Apollyon heißt und dies mit Napoleon identisch ist, und zwar mit Napoleon II. („der jetzt in der Welt der III. heißt") oder mit Napoleon III., der erst noch kommen wird, ob dieser Apollyon um das Jahr 1866 oder zu einer andern Zeit auftreten wird, ob die Zahl 666 mit griechischen oder, wie Clöter meint, prophetisch bereits mit arabischen Zeichen geschrieben sei, dies und dergleichen mehr ist für unsern Zweck zunächst gleichgültig. Es genügt uns, diesen Gegensatz von Kirche und Reich Gottes, da wir das Reich Christi noch nicht haben, sondern noch in der babylonischen Gefangenschaft stehen, als Grundgedanken dieser kirchlichen Betrachtungen für eine evangelische Gemeinde unserer Zeit dargestellt zu sehen. —

Was wohl Luther, der Mann Gottes, der, wenn irgend Einer, das Eine was noth thut verstanden, zu einer solchen Schrift für unsere Gemeinden gesagt hätte? was wohl ein Apostel Paulus geurtheilt hätte, der unter Juden wie Heiden so treu und gesegnet gearbeitet? was wohl der HErr selber gesagt haben würde, daß im Jahre 1859 sein seligmachendes Evangelium also gepredigt wird? Und zum Glück sind wir mit einer Antwort auf diese drei Fragen nicht verlegen. Man schlage Luther's Werke auf, und man wird nirgends etwas von solchen Gedanken finden; und mag es immerhin einige Wahrheit haben, daß Luther's Beruf ein anderer gewesen, so ist es doch immerhin der Mühe werth die Thatsache zu constatiren, daß Luther gegen solche „kirchliche" Betrachtungen mit allem Ernst würde Protest erhoben haben. Und was den Apostel Paulus betrifft, so hat zwar Clöter dieser Instanz schon vorbeugen wollen durch die Bemerkung, daß die Juden, „die im göttlichen Reichsplan durch die wunderbaren Führungen ihrer Voreltern leibten und lebten, eine Belehrung über das Reich Gottes durch Predigt nicht bedurften, weshalb man auch im neuen Testamente weniger davon finde, als von der Versöhnung, die durch Christus geschah" (S. 101). Der

Verfasser hat aber vergessen, daß der Apostel Paulus den Heiden gegenüber gerade so viel und gerade so ausschließlich von der Versöhnung durch Christus gepredigt hat, und es ist ja wohl leicht, aus der Apostelgeschichte wie aus den apostolischen Briefen ein Bild seiner Lehre sich zu machen, und nun stelle man einmal des Apostels Betrachtungen neben Clöter's Betrachtungen, ob sie sich decken? Wenn nun aber ein Paulus in allen seinen Briefen von dem, was Clöter als Universalmittel preißt, nichts sagt, ist damit eine solche Weise kirchlicher Betrachtungen nicht gerichtet? und hat sich der Verfasser mit einer Erklärung, wie er sie in der oben angeführten Stelle über die apostolische Praxis versucht, nicht selber das Urtheil gesprochen? Ein Apostel Paulus hat in seinen Gemeinden etwas Besseres und Nöthigeres zu thun gehabt, als dergleichen Betrachtungen anzustellen. Und endlich der HErr selber? Clöter hat zwar auch wiederum bereits vorzubeugen gesucht, indem er uns des Näheren ausführt, wie Christus im Stand der Erniedrigung nicht Alles gewußt habe, ja er malt es uns auf seiner dritten Tafel, die er anhängt, recht anschaulich vor Augen, welch ein Unterschied zwischen einer Anschauung von Unten und von Oben her sei. Indeß dem mag sein wie ihm wolle, jedenfalls meinen wir, ehe wir beweisen, der HErr habe über irgend einen Gegenstand Nichts sagen können, doch wohl vorher die Pflicht zu haben, zuzusehen, was denn Christus sagt, und ob nicht Worte von Ihm vorhanden sind, die denn doch klar und deutlich reden.

Der Schreiber dieser Zeilen gehört nicht zu den Gegnern dessen, was man den Chiliasmus nennt: nicht als Feind, sondern als Freund des „Königreiches Jesu auf Erden“ hat er diese Zeilen geschrieben, eben weil er weiß, was für ein Trost es ist, daß nach heißen Kämpfen auch noch auf Erden eine Sabbatsruhe folgen soll. Aber wenn unsere Gemeinden unterwiesen werden, daß wir noch in der babylonischen Gefangenschaft leben, das Reich Gottes selber aber noch nicht vorhanden sei, vielmehr erst am Ende des 4. Weltreiches kommen

werde, wie das babylonische, persische, griechische und römische; wo bleiben dann solche Worte, wie der HErr den Pharisäern auf ihre Frage, wann das Reich Gottes komme, zur Antwort gegeben: Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden; man wird auch nicht sagen: siehe hie oder da ist es; denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch (Luc. 17, 20 f.) — mag man nun das *ἐντὸς ὑμῶν* auslegen wie man will? Und wenn heutzutage solch ein Gegensatz zwischen Kirche und Reich Gottes gemacht wird, als wenn das Reich Christi erst käme, jetzt aber noch gar nicht vorhanden wäre: wie kommt man dann zurecht mit Matth. 13, dieser crux aller Schwärmer, dieser lux Aller, die das Eine das noth thut vor Augen haben? Dort stellt ja doch der HErr (13, 11) das Geheimniß des Himmelreiches d. i. des Königreiches der Himmel vor Augen. Das Himmelreich ist eine Gottesstiftung, da guter Same in den Acker der Welt ausgesäet wird, und auch wenn das Unkraut vorhanden, ist doch in der Gestalt des Samens das Gottesreich in der Welt. Das Himmelreich ist dem Senfkorn gleich, und wenn auch nur erst ein zartes Pflänzlein, ist es doch das Himmelreich; wie vielmehr erst, wenn der Baum seine Aeste über ganze Welten ausgebreitet hat. Das Himmelreich ist dem Sauerteig gleich, der unter die drei Scheffel Mehl gemengt wird, und sobald der Sauerteig in der Welt zu gähren anfängt, ist das Himmelreich die wundersame Kraft, die Alles versäuern will. Das Himmelreich ist der verborgene Schatz im Acker, ist die köstliche Perle, ist das Netz, das im Meer der Welt gute und faule Fische fangen soll. So lehrt unser HErr, und wer diese sieben Gleichnisse vom Himmelreich zusammenstellt, hat daran auch eine Geschichte des Gottesreiches, und zwar eine gar andere, als Clöter heutzutage in unseren Schulen die armen Kinder wie die 10 Gebote lehren will (S. 66), und wir meinen, wer es gut meint mit unsern Kindern und Gemeinden, wird ihnen, wenn sie Geschichte lernen und in die Entwicklung des Gottesreiches eingeführt werden sollen, viel eher dies 13. Kapitel aus

dem Mund des HErrn an's Herz legen als jene danielischen Offenbarungen. Denn so viel möchte unser HErr denn doch verstanden haben, was uns noth thut, daß wir, wo Er ganze Capitel lang vom Reich Gottes redet, solche Offenbarungen nicht einfach bei Seite liegen lassen und vergessen dürften.

Es ist wahr, wir sollen die zukünftige Herrlichkeit recht in Herz und Auge fassen, die Hoffnung heißt nicht umsonst der Geber des Heiles (1 Theff. 5, 8); aber wir sollen doch noch viel weniger vergessen, was wir durch Gottes Gnade haben und wie reich wir bereits sind in Christo JEsu. Daß das Himmelreich bereits vorhanden ist, auch wo nur ein Samenkörnlein sich findet, haben wir bereits erinnert; aber wie selig sind nun bereits die Knechte des HErrn im Besitz des Gutes, das ihnen geschenkt ist, nur noch zugedeckt und verborgen. Wie selig ist ein Apostel in seinem Römerbrief, wenn er vom Frieden mit Gott redet und der Seligkeit der Gotteskindschaft, wenn er uns rühmt, wie wir im Glauben Alles haben, wenn er zuletzt seinen Lobgesang anstimmt, daß nichts uns schuldigen oder verdammen, nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes in Christo Jesu! Wie redet ein Johannes, wie ist er so fröhlich in dem Heile, das er empfangen! Wir sind nun Gottes Kinder, sagt er, es ist nur noch nicht erschienen, was wir sein werden; es fehlt nur, daß der HErr kommt, so wird all unsre Herrlichkeit, die wir haben, aufgedeckt zu seiner Schöne und Klarheit. Wir sind, sagt er weiter, vom Tode zum Leben hindurchgedrungen, und während die ganze Welt im Argen liegt, haben wir das ewige Leben. Welche Weisheit hat der Apostel vom HErrn gelernt, denn wer kann das Evangelium Johannis lesen, ohne das als Grundgedanken zu erkennen, daß wir in Christo das ewige Leben haben, nur daß es in der Auferstehung noch offenbaret werde. Das sind Gedanken, über die unter Christen kein Streit sein kann, und wer sie nicht obenan stellt, nimmt dem Volk das Beste und raubt ihm über Dingen, die in der Ferne sind, das Gewisse, das zunächst liegt. Es darf unter Christen nicht in Zweifel gestellt werden,

daß Gottes Reich vorhanden ist, und daß wir in Christo Leben und Seligkeit bereits haben, und daß nur Eins noch fehlt, daß was wir haben auch offenbaret und aufgedeckt werde.

Wie arm stehen dem gegenüber Clöter's kirchliche Betrachtungen da. Dieselben wissen freilich auch von Christo, sein Blut heißt die Arznei wider die Sünde, und gar manchmal wird ermuntert, daß wir doch entschiedene Anhänger Jesu werden, um an Gottes Reich einmal Theil zu haben. Aber wie tritt doch dies Eine, das noth thut, zurück hinter dem, was Daniel verkündigt; wie muß Alles, was wir in Christo finden, zum Mittel dienen, um zum 5. Weltreich einmal zu gelangen, statt daß uns Christus das höchste Ziel bleibt, in dem wir Alles haben, jetzt zugedeckt, hernach offenbar! Wie wird auf diesem Weg die Kirche so arm und das Gottesreich so fern, statt daß wir in der Kirche das Gottesreich seinem Wesen nach gegenwärtig haben! O daß wir doch über den Schäden der Gegenwart nie die Herrlichkeit vergäßen, die wir im Glauben besitzen! Daß wir doch immer mehr lernten dem Evangelio gemäß lehren und denken und in den apostolischen Fußstapfen einhergehen! Wer sich über den Widerspruch mit apostolischer Praxis so leicht hinwegzusetzen vermag, wie unser Verfasser es thut, der mag es immerhin thun; nur soll er sich auch recht klar werden, daß er in des HErrn und seiner Apostel Wegen nicht mehr einhergeht — denn die haben den Propheten Daniel auch gekannt und dem Volk doch andere Dinge gebracht.

Unserer Zeit, so scheint es, ist die Eschatologie vorbehalten, und wie schon bemerkt, ist auch Schreiber dieses ein Freund dessen, was man Chiliasmus nennt. Aber wir sollen doch vor Allem an der Hand der Schrift lernen, wie dergleichen Fragen zu behandeln sind. Mit welcher Zartheit und Keuschheit redet die Schrift davon, wie gar Nichts zur Neugierde und Unterhaltung wird uns gegeben, sondern Alles soll zum Heil dienen, wie werden alle unnützen Fragen abgeschnitten! Wer kann

das neue Testament, wer kann die apostolische Praxis ansehen, ohne diese Zartheit und heilsmäßige Behandlung solcher Fragen zu bewundern, und das ist doch wohl gewiß, wir Christen sollen doch das alte Testament nach dem neuen und nimmermehr das neue Testament nach dem alten lesen: das Licht wird doch nicht vom Dunkel erhellt, und Christus bleibt doch der Schlüssel des alten Testamentes, und nicht umgekehrt! Es hieße doch Alles auf den Kopf stellen, wenn wir für das Evangelium und die apostolischen Briefe den Schlüssel erst aus Daniel suchen wollten! Wie gut wäre es doch, diese heilige σωφροσύνη des HErrn und seiner Apostel der Schrift abzulernen und in ihren Fußtapfen einherzuwandeln!

Dazu rechnen wir vor Allem das μὴ φρονεῖν ὑπὲρ ὃ γέγραπται. Wir sollen uns Nichts nehmen lassen von dem, was geschrieben steht; aber wir sollen doch zumal in allen Fragen der Zukunft und Endzeit nicht über das Maß der Schrift hinausgehen wollen. Es sollte unter evangelischen Theologen heutzutage nicht möglich sein, daß man eine Auslegung des Antichrist in Napoleon III. bietet und dazu bemerkt, daß vielleicht das Jahr 1866 Etwas damit zu thun habe (S. 39). Es sollte noch weniger vorkommen, daß man uns die Warnung des HErrn über Zeit und Stunde seiner Zukunft (Marc. 13, 32 Apgsch. 1, 7) als für uns aufgehoben hinstellen und, weil nun der HErr erhöhet sei, uns eine Berechtigung zu solchen Fragen bieten will. Und solcher Fragen gibt es gar manche, die unter evangelischen Theologen entschieden sein sollten. Was die Schrift nicht sagt, sollen wir auch nicht sagen wollen, oder wir begeben uns auf ein Gebiet, das keinen Boden mehr unter sich hat. Wer über Apokalypse und Propheten reden oder schreiben will, soll wenigstens so viel sich bescheiden, als der HErr und seine Apostel gethan haben.

Dazu möchten wir noch ein anderes wünschen, worüber jedoch vielleicht weniger Uebereinstimmung vorhanden sein wird. Wir glauben nicht, daß unsere Theologie von Conf. Aug. 17

so weit gebunden ist, daß sie die Frage des Chiliasmus nicht behandeln sollte: vielmehr scheint es gerade unserer Zeit vorbehalten, in dieser Sache einen Schritt vorwärts zu thun. Aber wenn dort die Meinung verworfen wird, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint ubique oppressis impiis — so sollte man doch wenigstens so viel daraus lernen, alle Fragen über Chiliasmus ante resurrectionem mortuorum abzuweisen. Das thut Clöter, aber nur zum Theil, und Andere, wie Auberlen, thun es noch weniger und versetzen alle unsere Verhältnisse, wie sie jetzt sind, in das heilige Land, nur Alles potenzirt, so etwa wie die Zeit vor der Sündfluth zur nachfolgenden sich verhält. Es wäre gut, wenn die Theologie, so weit sie überhaupt mit dieser Frage sich beschäftigt, darüber einstimmig würde, daß die „tausend Jahre" es mit verklärten Menschen in einem verklärten Lande zu thun haben, aber nicht mit irdischen Verhältnissen unter Menschen im Leib des Todes. Es wäre ein mächtiger Schritt vorwärts geschehen, wenn Alles, was man Chiliasmus nennt, in den Stand der Verklärung hineinverlegt würde.

Doch, wie gesagt, ist das nur ein Wunsch, den wir mehr zur Ueberlegung darbieten möchten. Desto mehr aber liegt uns noch Eins am Herzen, und das scheint uns das Wichtigste, das wir vornehmlich hervorheben möchten. Diese „kirchlichen Betrachtungen" sind von einem evangelischen Pfarrverweser in einer evangelischen Gemeinde unserer evangelischen Landeskirche gehalten und nun bereits in 3. Auflage dem Volk als gesunde evangelische Speise hinausgegeben worden. Am Reformationsfest ist die 1. Betrachtung gehalten und dabei an dem Tage, wo Luther das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo auf den Scheffel gestellt, dem Volk als Aufgabe unserer Kirche an's Herz gelegt worden der Beruf, das kommende Reich Jesu zu verkündigen. Am letzten Sonntag des Kirchenjahres wird gepredigt von der bevorstehenden Tyrannei des Gegenchristus, und das Volk dabei gespeist mit Appollyon, mit den Jahren 800, 1806 und 1866. Am Weihnachtsfeste wird die

1000 jährige Friedensherrschaft Jesu verkündigt, und der Engel Loblied als in jener Zeit erst erfüllt vor Augen gestellt: von einer vorläufigen Erfüllung ist auch mit keinem Wort die Rede. Und so gehen diese Betrachtungen Sonntag für Sonntag fort bis D. 2 p. Epiph.

Was ein Apostel Paulus der Römergemeinde gepredigt hat, wissen wir; was er den Galatergemeinden zu verkündigen hatte, wissen wir auch und erinnern dabei nur an das furchtbar ernste Wort Gal. 1, 8. 9; wir kennen überhaupt seine ganze apostolische Praxis. Luther's Evangelium kennen wir nicht weniger und wissen, wofür er Zeitlebens gekämpft und gestritten, und unser evangelisches Bekenntniß sollte einem evangelischen Geistlichen doch wohl auch bekannt sein. Zwar hat nun Clöter bereits ein Anathema höchster Instanz ausgesprochen über Alle, die seine neue Weise anzutasten wagen würden, wenn er sagt: „Böse Knechte, also böse Prediger nennt der HErr die, welche sagen: der HErr kommt noch lange nicht! und fangen an, auf die Prediger zu schelten, sie zu verklagen und zu verfolgen, welche die Ankunft Jesu und die Weissagung verkündigen. Solche gottlose und pflichtvergessene Seelsorger und Hirten wird der HErr in Stücke hauen lassen, wenn Er kommt" (S. 45). Indeß wir wagen es dennoch den Satz auszusprechen, daß kein evangelischer Prediger ein Recht hat, seine eigene Weisheit, die aller apostolischen Praxis so schnurstracks zuwider ist, unserem Volke als Gotteswort zu bieten. Wir berufen uns dabei nicht auf eine Verpflichtung auf das Bekenntniß unserer Kirche, obwohl ein Pfarrverweser der Kirche wohl Ursache hätte es nicht so leicht damit zu nehmen — doch das mag Jeder mit sich selber ausmachen. Aber wohin soll es mit unsern armen Gemeinden kommen, wenn jeder Prediger seiner Gemeinde seine Gedanken und Meinungen als Gotteswort aufbürden darf? was für einen Schutz haben unsere Gemeinden noch gegen die Willkühr solcher Prediger, die die Hauptsache zurückstellen hinter solchen Menschenfündlein, die von gestern

her sind und doch zum wenigsten das Feuer der Kritik noch nicht erfahren haben?

Es ist kein Zweifel, unsere Zeit fragt wieder mehr nach dem Glauben, die Kirchen füllen sich, es wird gesucht und geforscht da und dort, und wer unser Volk aufmerksam beobachtet, kann dies Suchen und Fragen in gar vielen Kreisen nicht verkennen. Aber wie es immer in solchen Zeiten gewesen, ist es auch jetzt eine Krankheit dieser unsrer Zeit, daß gar viele sich nicht mehr genügen lassen an dem Einen, das noth thut. Es geht gar oft, wie dort bei Israel in der Wüste, das am Manna, weil es alle Tage kam, nicht mehr genug hatte und sein überdrüssig wurde: es wollte pikantere Speise haben. Solcher pikanter Speisen gibt es gar manche: es sind ja die Schlagwörter hüben und drüben, aus dem Lager zur Rechten wie zur Linken wohl bekannt. Die Frage vom 1000jährigen Reich gehört auch mit dazu. Es gehört sehr wenig Kunst dazu, unsere Gemeinden in chiliastische Fragen und Begeisterungen hineinzubringen: man kann ja ein eifriger Chiliast sein, ohne guter Christ sein und seine bösen Gewohnheiten ablegen zu müssen. Es ist das eben so leicht, als ein confessioneller Eiferer zu werden, womit ja bekanntlich der alte Mensch auch noch nicht abgelegt ist. Unsere Gemeinden brauchen darum etwas Anderes. Das tägliche Brod, die gute nahrhafte Hausmannskost thut ihnen noth, und nicht Leckerbissen pikanter Art, wenn anders unser HErr noch Recht hat mit seinem Wort: Eins ist noth! Das Evangelium thut unsern Gemeinden noth, nicht wie Clöter es predigt, sondern wie Paulus und die andern Apostel es gepredigt haben, damit sie lernen, was sie in Christo haben und werden können, und nicht damit sie nur grübeln und allerlei sonderliche selbsterwählte Dinge vornehmen und treiben, sondern damit sie durch dies Evangelium neue Menschen werden, die Frucht bringen in Geduld. So hat Luther es gehalten, und unsere evangelische Kirche hat es immer ihre Ehre sein lassen in Luther's und der Apostel Fußtapfen einherzugehen. Hüten wir uns doch über Liebhabereien und

theologischen Fragen, die noch nicht spruchreif sind, die Hauptsache hintanzustellen und unsern Gemeinden den Geschmack am täglichen Brod zu verderben: es ist bekannt, was folgen mußte, als den Israeliten das Manna nicht mehr gut genug war!

August 1860. J. S.

Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission.

Von Dr. Friedrich Fabri,

Missions-Inspector.

Barmen 1859.

Herr Fabri, der „von Natur, wie durch seine ganze Lebensführung ein unwiderstehliches Bedürfniß hat, das Einzelne mit dem Allgemeinen in Beziehung zu setzen und nicht eher zu ruhen, bis dasselbe in dem allgemeinen Rahmen seiner christlichen Weltanschauung seine Stelle gefunden hat", hat nun wirklich einen solchen Rahmen gefunden, in dem er alle die Gedanken über die Mission, über Staatskirchenthum und confessionelles Christenthum unterzubringen weiß, mit welchen er früh angefangen hat, uns bekannt zu machen. Er theilt ihn uns in der oben angezeigten Schrift mit. Den Mittelpunkt derselben bildet die Aufgabe, welche in der Gegenwart der Heidenmission zu stellen ist. Für diese hat er festen Grund und Boden in der Philosophie der Geschichte vom Standpunkt der Offenbarung gefunden, die er entdeckt hat.

Nach der herrschenden Ansicht ist die biblische Grundstelle für die Mission das Wort des Herrn: „gehet hin in alle Welt." Das ist aber ein Irrthum. Unsere heutige Mission ruht auf dem viel bestimmteren, in ihrer speciellen Aufgabe sie charakterisirenden Schriftwort: „Und es wird gepredigt werden dieses Evangelium vom Königreich in der ganzen Welt zu einem

Zeugniß über alle Völker, und dann wird das Ende kommen.“ (Matth. 24, 14). Und nicht auf Belehrung der Völker ist es abgesehen, sondern auf ein Zeugniß über alle Völker. „Der Herr will, daß ehe Er kommt, Sein Name als eine Botschaft des Heils zu allen Völkern getragen sei. Zum Zeugniß, d. h. als eine Heilserbietung, abgesehen von allem Erfolg, jedoch so, daß die Nichtannahme der Heilsbotschaft in diesem Ausdrucke offenbar vorschlägt.“

So muß es offenbar sein, wenn man seine Bibel aufmerksam liest und die Geschichte zu deuten weiß. Man muß aber den weiten Umweg nicht scheuen und zurückgehen bis zum Thurmbau von Babel. Die Geschichte vom Thurmbau zu Babel ist die Geschichte der Entstehung des Heidenthums. Bis dahin hatte alle Welt einerlei Zunge und Sprache, und damit ist ausgesagt, daß bis dahin die innere und äußere Einheit des Menschengeschlechtes bestanden hat. Diese hat Gott der Herr zerstört, indem er die Sprache verwirrt hat, und damit hat Er die Sprache und die Menschheit zertheilt. Das aber zur Strafe für das Hoffahrtsverbrechen, das sich in dem Entschluß des Thurmbaues zu Tag legte: „dem Maße des in dem gigantischen Unternehmen des Thurmbaues sich offenbarenden widergöttlichen Weltgeistes entsprachen nun auch dessen zerstörende Wirkungen und Folgen.“ Es tritt eine Katastrophe ein, welche ihre Folgen nicht nur auf den geistig sittlichen Bestand des Menschen erstreckte, sondern die zugleich auch kosmisch ist und uns einen gewaltigen geogonischen Proceß zeigt, durch welchen die Gestalt der Erde verändert und jene Zertheilung der Kontinente vollzogen wird, welche bis heute der Oberfläche der Erde ihre Physiognomie verleiht. Zuerst aber tritt das Gericht einer geistig-sittlichen Zerrüttung ein. Freilich erzählt die Schrift nur von einer Verwirrung und Zertheilung der Sprache und von einer Zerstreuung der Menschen über die ganze Erde. Aber die Sprache ist nichts anderes als der entsprechende Ausdruck des in dem Menschen vorhandenen Geistes, d. h. seines Gottes- und Weltbewußtseins. Daraus ergibt sich, daß eine Verneuerung-

der Sprachen eine Erneuerung des Bewußtseins, eine Zertheilung der Einen Ursprache in vielerlei Sprachen eine Zerrüttung und Zertheilung des ursprünglich gemeinsamen Gottes- und Weltbewußtseins zur Voraussetzung hat. Und sonach ist die Entstehung der Völker und Sprachen ihrem tiefsten Wesen nach nichts anderes, als die Entstehung der Vielgötterei oder des Heidenthums. Das ist das Gericht, welches über jenes widergöttliche Verbrechen der Menschheit ergangen ist, und es ist über die einzelnen Stämme ergangen, je nach dem Maaß der Betheiligung an dem hier geschehenen Verbrechen: denn man wird annehmen müssen, daß diese Betheiligung eine verschiedene war. Daraus erklärt sich aber die große und tiefgreifende Verschiedenheit unter den zertheilten Völkern, erklärt es sich, warum die verschiedenen Völker nicht gleicher Hautfarbe geblieben sind, warum verschiedene Menschenrassen entstanden sind. „Je mehr ein Geschlecht sich an dem Verbrechen betheiligte, desto entarteter wurde die Nachkommenschaft: leiblich, sittlich, geistig. Je mehr Betheiligung, desto entarteter also die Gestalt, desto ärmer die Sprache, desto polytheistischer das Gottesbewußtsein; je weniger Betheiligung, desto edler die Gestalt, desto reicher die Sprache, desto mehr Anklänge an den ursprünglichen Monotheismus in der Mythologie."

Wir kennen nun den Anfang des Heidenthums, aber wann und wie kommt es zu dem Ende desselben und zu der Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott, die der Endzweck der Sendung des Gottmenschen ist? Wer da aufmerksam die Geschichte der Entstehung des Heidenthums verfolgt hat, dem kann es nicht entgehen, daß das große Mittlerwerk seine Vollendung erst feiern kann, nachdem die Vielheit der Völker und Sprachen aufgehoben und die zerrissene Menschheit unter sich wieder innerlichst verbunden in die ursprüngliche, Gott gewollte Einheit zurückgeführt worden ist. Wenn aber dem so ist, so sieht man leicht, daß die erste Erscheinung des Gottmenschen die Folgen der Babelkatastrophe nicht sofort aufgehoben hat, denn die Sprachen sind ja noch zertheilt. Der Grund zur Auf-

bildung dieser Folgen ist allerdings gelegt worden, und das Pfingstfest, das nichts anderes ist als Babel in der Umkehr, ist die Weissagung, das Unterpfand, daß es nach göttlichem Rathschlusse auf dem Wege der in Christo nun erschlossenen Versöhnung zu einer völligen Wiedervereinigung der jetzt noch getrennten und zerrissenen Menschheit kommen werde und kommen müsse: denn bei dem Pfingstfest wirkt die Geistestaufe eine Verzückung, d. h. das Bewußtsein der Jünger wird für eine Weile von der Macht des göttlichen Geistes so überwältigt und verschlungen, daß alle Besonderheit verschwindet und die vollendetste Geisteseinheit sie verbindet. Das Resultat dieser Einheit des Gottesbewußtseins ist aber, daß der Sprachenunterschied verschwindet und die Eine Ursprache sich ihnen wieder erschließt. Es gibt also auch in der neutestamentlichen Weltperiode noch eine verschiedene Vertheilung von Segen und Fluch, und der mit der Zertheilung der Rassen, Völker und Sprachen in die Menschheit gedrungene Unterschied ist noch lange nicht überwunden und wird auch in dieser Weltzeit nicht überwunden. Oder mit andern Worten: die in Christo wieder hergestellte Einheit des Menschengeschlechts ist in dieser gegenwärtigen Weltzeit noch rein sittlich geistiger Beschaffenheit, „sie soll aber auf diesem Grund einer geistlichen Wiedergeburt in den noch ausstehenden Perioden der göttlichen Haushaltung durch Erhöhung des Natürlichen in den Geist zu einer willigen, realen, auch die physischen Trennungsmomente aufhebenden Wiedervereinigung sich ausgestalten."

Daraus, daß dieser in der Menschheit gesetzte Unterschied in dieser Weltzeit nicht überwunden wird, folgt nun aber, daß es nicht Aufgabe der Mission sein darf und kann, auf Völkerbekehrung auszugehen, sondern nur eine Auswahl aus allen Völkern zu sammeln.

Das erkannte auch der Apostel Paulus. Er wußte wohl, daß Israel das auserwählte Volk sei, mit der Bestimmung, der priesterliche Vermittler des Heils für die übrigen Völker zu sein, und daß, wenn Israel auch jetzt wegen seiner Halsstarrig-

keit verworfen wurde, die ihm widerfahrene Blindheit sich noch wieder wenden würde, nachdem die bestimmte Vollzahl der Heiden eingegangen. Darum predigte er freilich den Heiden das Evangelium, aber er wußte wohl, daß sein Amt unter den Heiden nur das Amt des Worts, der Predigt sei und mithin nicht bestimmt, eine Wiedergeburt der Nationen als solcher zu wirken, denn bevor eine solche in's Leben treten sollte, mußte ja das Volk der Auswahl als Vorbild der erneuerten und geheiligten Nationalität an der Spitze der Völker stehen. Daß das die Aufgabe der Mission sei, daß sie nur die zerstreuten Kinder Gottes zum vollen Licht der Wahrheit führen, nicht aber darauf ausgehen sollte, ganze Völker und Völkercomplexe als solche zu bekehren, ist nun freilich alsbald übersehen worden. Von Constantin an trat die Zeit der Völkerbekehrung ein und entstand der Begriff einer Welt= und Staatskirche. Davon ist aber die Reformation wenigstens allmählig losgekommen, und gerade die Zustände in der Gegenwart beweisen, wie falsch der Weg war, den man in der Mission eingeschlagen hat, denn in rascher Entwicklung vollzieht sich jetzt die auch äußerliche Entchristianisirung des Staats= und Volkslebens, und alles weist darauf hin, daß man sich in der Mission nur an die Individuen wenden soll, nur Einzelbekehrung, nicht Völkerbekehrung zum Ziel der Aufgabe machen soll.

Diese Aufgabe ist aber weiter in der Gegenwart näher bestimmt, die: das Evangelium in solcher Weise zu predigen zum Zeugniß über die Völker, und dieß darum, weil wir in die antichristische Periode, in die Zeit des Abfalls eingetreten sind. Die Beweise dafür liegen aber in dem Eifer, mit dem jetzt allenthalben Mission getrieben wird, denn die Evangelisationsarbeit unter den Heidenvölkern ist eine der allerletzten Aufgaben, welche die Gemeinde Christi in dieser Weltzeit zu lösen hat, und sie liegen in der ganzen inneren Mission.

Und erst wenn Israel bekehrt ist, was aber erst in Folge der Wiederkunft des Herrn geschieht, wird die Reihe der Bekehrung an die Völker kommen. Dann, bei dem Sturz des

Antichrists, wird das große Erdbeben die Gestalt der Erde abermal verändern, die Binnenmeere und die hohen Berge werden verschwinden, die Inseln werden fliehen, d. h. wohl sich wieder mit dem festen Lande vereinigen, und die seit Pelegs Zeit getrennten Continente werden wieder zusammenhängen. Bei diesen gewaltigen Erschütterungen wird ein Drittel der Menschen hinweggerafft werden; alle diese gewaltigen Offenbarungen Gottes werden aber dann die Uebrigen bewegen, nach Gott zu fragen, und nun wird nach der Bekehrung und Wiederaufnahme Israels die große Völkermission, das tausendjährige Friedensreich, der Sabbath der Völkergeschichte beginnen."

Dieser Einsicht in die Entwicklung der Dinge bis zu ihrem letzten Ende entnimmt also Herr Fabri die Aufgabe, die in der Gegenwart der Heidenmission zu stellen ist. Christianisirung der Völker als solcher ist, so lange nicht das ganze Israel bekehrt ist, unmöglich, diese Aufgabe hätte sich die Mission nie stellen sollen. Die Mission in der Gegenwart hat es aber auch weniger auf Gewinnung der Einzelnen zum Reich Gottes abzusehen, als vielmehr darauf, daß das Evangelium allen Heiden gepredigt werde zum Zeugniß, damit es dem Einen ein Geruch des Lebens zum Leben, dem Anderen ein Geruch des Todes zum Tode werde.

Fürchten unsere Leser nicht, daß wir uns in eine Kritik dieser „Grundlinien zu einer Philosophie der Geschichte vom Standpunkt der Offenbarung" einlassen. Wer von dem Gang redet, den Gott mit der Welt von ihrem Anfang bis zu ihrem letzten Ende geht, der muß, wenn er Beachtung in Anspruch nehmen will, sehr Gründliches sagen und den Beweis liefern, daß er es sich mit der Forschung einen rechten Ernst hat kosten lassen, im anderen Fall aber sich gefallen lassen, daß man der Sache nicht weiter achtet. Dieser andere Fall ist aber der hier vorliegende, denn wer vermißt hier nicht die Gründlichkeit, den Ernst, die Nüchternheit?

Nicht auf eine Kritik dieser Grundlinien wollen wir uns einlassen, sondern nur einige Fragen aufwerfen.

Die erste ist die: Herr Fabri hat sich doch wohl vergegenwärtigt, daß die Arbeit des Missionars in der Gegenwart bei der nach ihm gestellten Aufgabe eine sehr bedeutend andere wird, als nach der bisherigen Annahme von der gestellten Aufgabe? Nach dieser predigt der Missionär das Evangelium zu dem Endzweck, Seelen zu gewinnen für das Reich Christi, und er arbeitet an den Seelen der Heiden und bittet sie, daß sie sich versöhnen lassen mit Gott, und er läßt sich die Arbeit nicht verdrießen, ob er auch lange keine Frucht sieht, denn er weiß, es ist die von Gott gewollte Arbeit und es ist Gottes ernstlicher Wille, daß sie der Gnade theilhaftig werden, die ihnen da angeboten wird. Und der Missionar will das Reich Christi dauernd unter den Heiden aufrichten. Darum bringt er auch alle die Mittel in Anwendung, welche dazu dienen, dem Evangelium eine bleibende Stätte unter den Gewonnenen zu bereiten, damit Kinder und Kindeskinder von dem seligmachenden Evangelium erreicht werden.

Aber Herrn Fabri's Missionar? Nicht so ist der Unterschied, wie ihn Herr Fabri angibt, daß er weiß, es wird die Botschaft vom Königreich von den meisten Heiden nicht angenommen, „wie es immer gewesen und auch heute noch in der Christenheit ist," denn das weiß unser Missionar wie jeder Prediger des Evangeliums auch, daß viele berufen, aber wenige auserwählt sind, sondern das ist der Unterschied: Herrn Fabri's Missionar kommt zu den Heiden nicht mit dem seligen Bewußtsein, ihnen die Zeit der Gnade zu bringen, er weiß vielmehr, daß „die in der Babelkatastrophe für diese Weltzeit festgestellte Vertheilung von Fluch und Segen unter den Völkern so gewaltig ist, daß auch die Botschaft des Evangeliums und die gläubige Annahme desselben die Völker von den Folgen dieses göttlichen Fatums nicht befreit," weiß also nicht, ob die, denen er jetzt predigt, nicht von diesem Fatum betroffen sind. Vielleicht zwar wird es Einzelnen eine solche Zeit der Gnade werden, aber dies ist dann mehr nur das Nebensächliche seiner Predigt, die Hauptsache ist, daß er das Evangelium zum Zeugniß

über die Völker predigt, „abgesehen von allem Erfolg und so, daß die Nichtannahme der Heilsbotschaft in diesem Ausdruck offenbar vorschlägt.“ Die Absicht des Herrn, so glaubt er zu wissen, ist selbst nur dahin gerichtet, daß jetzt, wo Sein Kommen nahe ist, die Predigt an alle ergeht, damit Er sein Gericht an ihnen vollziehen könne. Zu diesem Dienst ist Herrn Fabri's Missionar bestellt, und wird nun dessen Herz so gestellt sein, wie das Herz eines Missionars gestellt sein soll? Löscht denn nicht schon das Bewußtsein seiner Sendung das brennende Verlangen nach Rettung der Seelen, die bei dem Missionar das oberste sein soll, aus? Und freilich, er wird nicht in die Fehler verfallen, die Herr Fabri unseren Missionaren vorwirft, daß er „eilig auf Herstellung der Heimath und der eigenen Partheistellung nachgebildeter kirchlicher Institutionen, Ordnungen und Aemter lossteuert.“ Wer weiß denn, ob das hereinbrechende Gericht auch nur auf die erst folgende Generation wartet.

So ist der Unterschied zwischen dem einen und dem anderen Missionar, wenn der des Herrn Fabri, wie dieser doch selbst wollen wird, von dem Bewußtsein seiner Sendung durchdrungen ist, und diesen Unterschied muß Herr Fabri auch denen recht bemerklich machen, welche die Missionare aussenden: denn sie müssen wissen, daß, wenn sie ihre Missionare mit ihren Gebeten begleiten, nicht das oben anstehen darf, daß dem Missionar eine recht reiche Erndte bescheert werden möge, sondern das, daß er eile, sein Geschäft zu vollziehen, damit der Herr Sein Gericht vollziehen könne.

Der Unterschied ist handgreiflich, aber wir geben zu, er ist in der Natur der Sache gegründet, wenn jetzt wirklich die Zeit da ist, wo es nur gilt, das Evangelium zu predigen zum Zeugniß über die Heiden, damit das Gericht anbrechen könne. Dann ist die Stellung des Herrn selbst zu den Heiden eine andere, und muß auch die des Missionars die oben geschilderte sein. Aber wir fragen: ist Herr Fabri deß so gewiß, daß er die Zeichen der Zeit recht gedeutet hat? Der Missionar nach un-

serem Sinn richtet keinen Schaden an, wenn er in diesem Sinn predigt und wirkt, und wäre es auch, daß die Zeit schon da wäre, wo die Predigt nur zum Zeugniß dienen soll. Aber der Missionar Herrn Fabri's versäumt viel, wenn er die Zeichen der Zeit falsch gedeutet hat. Also, weiß Herr Fabri so gewiß, daß er sie richtig gedeutet hat, und entspricht es dem Ernst der Sache, mit so flüchtigen Zügen sein Resultat hinzustellen? Getraut er es sich, als Missionsinspektor auf Grund seiner Philosophie der Geschichte hin die Instruktionen für seinen Missionar zu entwerfen? und hat er's sich bedacht, welche Verantwortung er auf sich nimmt?

Das die eine Frage. Die andere ist die: wie hätten sich wohl die Dinge gestaltet, wenn von Anfang an nach dem Kanon des Herrn Fabri missionirt worden wäre, nach dem Grundsatz: nicht auf Völkerbekehrung, sondern auf Einzelbekehrung müsse man es absehen?

Dann, antwortet Herr Fabri, hätte man nicht auf dem Wege der Gewalt und mit weltlichen Mitteln bekehrt, wie das freilich geschehen muß, wo man in dieser Weltzeit Völker als Völker bekehren will. Die Bekehrung mit solchen Mitteln verwerfen wir nun freilich so gut wie Herr Fabri, allein daß die Bekehrung allein oder auch nur zumeist auf diesem Weg zu Stande gekommen sei, bestreiten wir, und auch Herr Fabri wird nicht in Abrede stellen wollen, daß damals, als das germanische Land bekehrt wurde, viele Sendboten predigten und baten wie der Apostel: lasset Euch versöhnen mit Gott. Will Herr Fabri nun, daß nur Evangelium gepredigt werde, oder wie er sich ausdrückt, nur das Amt des Worts gehandhabt werde, so will er nur, was wir auch wollen, was im Großen und Ganzen die Mission zu allen Zeiten gewollt hat, was vor allem die Mission der neueren Zeit sich zur bestimmtesten Aufgabe gestellt hat. Mit diesem Amt des Worts soll es auf Einzelbekehrung abgesehen sein. Ganz recht. Was wird nun daraus entstehen? Die Einzelnen, die bekehrt werden, werden sich dem Worte Gottes unterstellen und darnach ihr Leben ge-

stalten. Sie werden das ihnen gewordene Heil aber nicht für sich allein behalten wollen, sie werden zunächst auch ihre Familie dafür gewinnen wollen, der Mann das Weib, die Kinder, und wenn nicht etwa zur rechten Weise des Missionirens auch der Baptismus gehört, so wird er seine Kinder auch taufen lassen. Die Kinder werden aber nicht alle sofort die Taufgnade bewahren, er wird also an ihnen zu arbeiten haben, daß sie auch bei dem Herrn bleiben oder zu dem Herrn zurückkehren, dem sie in der Taufe zu eigen gegeben worden, und es wird ihm nicht bei allen gleichmäßig und bei manchen gar nicht gelingen. In dieser Einzelfamilie schon werden sich Unterschiede herausstellen, vielleicht geradehin der Unterschied von fromm und unfromm. Das wird den christlichen Familienvater aber nicht hindern, darauf zu halten, daß es in seinem Hause recht christlich zugehe. Er wird nicht erreichen können, daß alle Glieder des Hauses von innen heraus ihr Leben christlich gestalten, aber er wird wenigstens die äußerliche Zucht und Ordnung zu erzielen suchen, von der er weiß, daß sie die dem Evangelium gemäße ist, und sie wird ein Gesetz in seinem Hause sein und zur Sitte werden in seinem Haus. Und wo das Amt des Wortes recht geübt wird, da werden viele solcher Familien entstehen. Und wenn allmählig in einem Volk die Mehrzahl der Familien eine solche Stellung zum Evangelium gewinnt, so werden in diesem Volk die dem Evangelium gemäßen Begriffe von Recht und Unrecht, von Sitte und Ordnung eine Macht gewinnen, die alle beherrscht, und ein solches Volk wird dann auch wollen, daß seine Obrigkeit in Handhabung von Zucht und Ordnung von solchen Begriffen sich leiten läßt, ja es wird sich das von selbst machen, denn auch die Obrigkeit wird von dem Geiste Christi ergriffen werden. Oder sollte z. B. auf den Südseeinseln, damals als das Evangelium bei vielen Einzelnen Eingang gefunden hatte, als auch der Fürst des Landes bekehrt wurde, sich auch nur denken lassen, daß daneben Zucht und Ordnung nach den Begriffen hätte aufrecht erhalten werden sollen, welche aus der heidnischen Zeit dieser Völker stammten?

Aber dahin, daß ein ganzes Volk auch nur in diesem Sinn christlich wird, kommt es eben nicht, wird Herr Fabri einwenden, so lange nur das Amt des Wortes gehandhabt wird und man nicht auf dem Wege der Gewalt und mit weltlichen Mitteln bekehrt. Dahin ist es aber gekommen, bevor man zu weltlichen Mitteln seine Zuflucht genommen hat. Das kann Herr Fabri aus der Kirchengeschichte lernen: denn das Christenthum war in dem von uns bezeichneten Sinn schon eine Macht über das Volk, bevor Constantin die Regierung über dasselbe antrat, wäre sie das nicht gewesen, Constantin hätte sich, darin wird mir kein Kirchenhistoriker widersprechen, nicht für das Christenthum entschieden. Freilich trat das Volk, so weit es damals christlich war, nicht in einen Bund mit dem Volksgeist, vielmehr es trat in einen Kampf wider denselben. Aber was ist denn der Volksgeist, wider den es in Kampf trat? Es ist der Geist des Volkes, wie er bestimmt war durch den heidnischen Glauben und die heidnische Sitte. Der heidnische Geist war zunächst in denen, die Christen geworden waren, durch das Christenthum überwunden worden, und gegen ihn kehrte sich jetzt das Volk, so weit es christlich geworden war: War in diesem Volk nun aber kein Volksgeist mehr? Vielmehr es bildete sich jetzt ein Volksgeist heran, der durch das Christenthum bestimmt wurde, und der eine kämpfte gegen den anderen, der christliche wider den heidnischen und wie es denn der Volsgeist ist, aus dem die Gesetze und Ordnungen eines Staats hervorgehen, so strebte der christliche Theil des Volks dahin, daß seinem Volksgeist darin Rechnung getragen werde, und das hat Constantin gethan. Und damit hat er das Rechte und Natürliche und Nothwendige gethan, er hat dem Volksgeist Rechnung getragen, der sich bereits als der übermächtige erwies, dem Volksgeist, der nicht reagirte gegen das Christenthum, sondern an dem Evangelium sich zu bilden angefangen hatte. Daß er die Tradition des heidnischen Volksgeistes zum Theil mit Waffen der Gewalt zum Schweigen brachte, wollen wir nicht ganz in Abrede stellen und noch weniger billigen, aber damit hat er weiter

nichts gethan, als daß er dem Volksgeist, der schon übermächtig geworden war, zu schnellerem äußerem Sieg verholfen hat.

Und sehen wir uns nun dieses Volk an, bevor es in die Periode eintrat, die Herr Fabri die zweite nennt! In dieser Periode soll es nach dem Vorbild des großen Heidenapostels noch durchweg auf Einzelbekehrung abgesehen gewesen sein? Und wie war nun dieses Volk? Bestand es in allen seinen Gliedern aus wahrhaft Bekehrten? Oder war es nicht damals so, wie wir oben sagten, das es geschehe, wenn Evangelium gepredigt wird, daß die Einen nicht, die anderen weniger, die dritten gar nicht innerlich gewonnen waren; daß aber, weil doch alle äußerlich sich dem Evangelium unterstellt hatten, auch alle von dem Wort der Predigt erreicht und an ihnen gearbeitet werden konnte; daß in der Ueberzeugung des Volks als recht und gut galt, was christlich recht und gut ist, und daß das Streben und Dringen dahin ging, auch die Ordnungen des Staats nach dem, was christlich recht und gut ist, zu gestalten?

So ist es schon in der Zeit geworden, in der es nur auf Einzelbekehrung abgesehen gewesen sein soll. Und was ist denn nun anders geworden in der Zeit, in der man es nach Herrn Fabri auf Völkerbekehrung abgesehen hat? Ich sehe keinen Unterschied: denn darin, daß in gewissen Zeiten das Christenthum den Völkern gewaltsam ist aufgedrungen worden, kann Herrn Fabri selbst der Unterschied nicht liegen, da er nicht allein diesen Zeiten, sondern auch den späteren, wo man sich dieser Verirrung nicht mehr hingab, auch der unsrigen, den Vorwurf macht, sie hätten es auf Völkerbekehrung abgesehen. Worin liegt also der Unterschied? Es gibt in Wahrheit keinen, wenn man nicht aus den Missionsbestrebungen, die Herr Fabri tadelt, eine Karrikatur macht und sie mißkennt oder mißdeutet.

Herr Fabri erinnert daran, daß die Reformation es wieder zur Anerkennung gebracht habe, daß die wahrhaftige Zugehörigkeit zu der Gemeinde Christi durch den lebendigen Glauben bedingt ist, und darum könne alle unter ihrem Einfluß stehende Arbeit für die Ausbreitung dieses Glaubens auch nur an die

Individuen als solche sich wenden.“ Aber was thun denn unsere protestantischen Missionare anders? Sie thun es ja so sehr, daß man katholischer Seits sogar darüber gespottet hat, daß sie so viele Zeit und Mühe auf eigentliche Herzensbekehrung verwendeten, statt sich daran genügen zu lassen, die Leute erst nur äußerlich unter christliche Ordnung und Gesetz zu stellen. Aber man ruft bei feierlicher Gelegenheit der evangelischen Kirche zu, „sie sollen sich rüsten, die Millionen der Heiden zu empfangen, da bald „„die Völkerfluthen mit Macht in das Bette der evangelischen Kirche hereinbrausen würden.““ Wir wollen davon absehen, daß Zurufe mit solcher Siegeshoffnung seltener sind und in starkem Kontrast stehen mit der Muthlosigkeit, mit der die Mission viel mehr zu kämpfen hat, wenn sie die Zahl der Gewonnenen mit der Zahl der noch nicht Erreichten vergleicht und den langsamen Fortschritt des Evangeliums in's Auge faßt, was schadet es denn, wenn man der Hoffnung sich hingibt, es werden auch jetzt so wie vormals und auch in Zeiten, in denen noch nicht Gewalt angewendet wurde, das Evangelium eine Macht gewinnen über ganze Völker? Wenden sich doch unsere Missionare darum geradeso an die Individuen, wie Herr Fabri will, daß es die Seinen thun! Aber Völker als Völker kann man nicht christlich machen und bekehren, das kann in dieser Weltzeit nur an Einzelnen geschehen! Wer hat denn aber behauptet, daß man das könne, in dem Sinn nämlich, daß alle einzelnen Glieder des Volkes wahrhaft Bekehrte würden? Das ist eben die Unterstellung Herrn Fabri's, mit der er blendet und verwirrt. Man hält es nur für möglich, daß wie vormals so auch jetzt ganze Völker in dem obenbezeichneten Sinn dem Evangelium sich unterstellen, und predigt darum Evangelium den Einzelnen, erwartend, ob Gott nicht Gnade gebe, daß die vielen Einzelnen, die da bekehrt werden, Macht gewinnen über den widergöttlichen Volksgeist, so wie Herr Fabri auch von dem Einzelnen, den sein Missionar bekehrt, erwarten wird und muß, daß er eine solche Macht gewinne über den Geist seines Hauses. Und legt Gott

dann Segen auf seinen Missionar, so wird es zu einer Volksbekehrung kommen wie bei unserem Missionar. Doch Herr Fabri wird einwenden, die Mission, wie sie bisher betrieben wurde, steuert eilig los auf Institutionen, Ordnungen und Aemter, die der Heimath und der eigenen Partheistellung nachgebildet sind, und da heißen dann die Völker christlich, wenn diese Institutionen und Ordnungen unter ihnen hergestellt sind. Aber was wird denn Herr Fabri seinen Missionaren zu thun anrathen? Er wird ihnen freilich nicht anempfehlen, die Ordnungen und Institutionen der Heimath nachzubilden, weil er an ihnen allerlei auszustellen hat, aber Ordnungen zu machen und Institutionen festzustellen, wird er ihnen doch anrathen müssen, oder sollen sie etwa keinen Gottesdienst haben, und soll ihre kirchliche Gemeinschaft durch nichts geregelt sein? So ist der Unterschied also auch hier nur der, daß dort die Ordnungen von der Heimathkirche herübergenommen werden, hier neue geschaffen werden. Wobei man dann besser fährt, darüber wollen wir hier nicht rechten. Genug, Ordnungen werden hier wie dort getroffen. Sind aber unsere Missionare in Versuchung, aus diesen Ordnungen den Schluß zu machen, daß bei diesem Volk nun alles recht und gut stehe und alles erreicht sei, was man zu erreichen habe, warum sollten seine Missionare nicht auch dieser Versuchung ausgesetzt sein, kann Herr Fabri aber seine Missionare vor dieser Versuchung bewahren, warum sollten wir es nicht auch können?

Wiederholen wir also die oben gestellte Frage, wie sich wohl die Dinge gestaltet haben würden, wenn nach dem Kanon des Herrn Fabri missionirt worden wäre, so müssen wir antworten: sie hätten sich nicht anders gestaltet als so, wie sie uns vorliegen, und es ist nichts, gar nichts mit diesem Unterschied von Einzelbekehrung und Völkerbekehrung.

Wie kommt nun aber Herr Fabri doch dazu, einen solchen Unterschied zu ersinnen? So zu fragen fordert schon die Billigkeit. Man muß doch jedem Schriftsteller zutrauen, daß er seine Gründe für seine Behauptungen hatte und muß ihnen

nachgehen, mit gutem Willen, so weit man vermag. Wir wollen es an solcher Billigkeit auch nicht fehlen lassen, und wollen nun sagen, was wir gefunden haben.

Als das Nächste bietet sich uns das dar: Herr Fabri hat gefunden, daß an die heidnischen Völker die Reihe der Bekehrung erst kommt, wenn Israel als Volk bekehrt ist. Daraus folgt nun von selbst, daß zuvor von Völkerbekehrung keine Rede sein kann, und darum tadelt es eben Herr Fabri, daß man doch darauf ausgegangen ist. Dieser Punkt ist aber bereits erledigt mit dem von uns geführten Beweis, daß es auch bei der Weise der Missionirung, welche nach Herrn Fabri hätte Statt finden sollen, zu Völkerbekehrung, freilich nur in dem oben angegebenen Sinn gekommen wäre, und Herr Fabri könnte sich dabei beruhigen, da er da, wo er von der Bekehrung der Völker nach der Bekehrung Israels spricht, sie in anderem, uneigentlichem Sinne, meint.

Es wirken aber noch andere Gründe für diesen von Herrn Fabri gemachten Unterschied mit, und wir brauchen uns da nicht auf das Rathen zu verlegen, Herr Fabri deutet sie uns genugsam an, indem er der eigentlichen Ausführung eine Beilage anhängt, die vom christlichen Staat handelt.

Da nennt Herr Fabri das von der Kirche mit dem Staat eingegangene Verhältniß eine Mischehe und tadelt sie. Wir wollen uns nun nicht auf eine Kritik seines Begriffs vom christlichen Staat einlassen. Es ist leicht über eine Sache abschätzig zu urtheilen, wenn man sie zuvor zur Karrikatur gemacht hat, das thut aber Herr Fabri, wenn er so argumentirt: „im reinen lauteren Sinn des Evangeliums kann von christlichen Staaten wohl nicht gesprochen werden. Dazu fehlt den Staaten und dem ganzen öffentlichen, politischen Leben nicht mehr und nicht weniger, als das, was gerade das Wesentliche und Bezeichnende des christlichen Charakters ist, „die Wiedergeburt.“ Ist es ja doch noch niemanden eingefallen, in diesem Sinn von christlichen Staaten zu sprechen. So wenig jemand je gemeint hat, ein christlicher Staat wäre ein solcher, in

dem jeder Einzelne ein wahrhaft Bekehrter wäre, eben so wenig hat je jemand unter einem christlichen Staat einen wiedergeborenen verstanden, denn nur Personen können wiedergeborene sein, aber nicht ein abstractum wie der Staat. Auf eine Kritik des Begriffes, den Herr Fabri vom christlichen Staat aufstellt, lassen wir uns also nicht ein, wir bleiben bei der Thatsache stehen, daß man nach Herrn Fabri nie zu dem Gedanken eines christlichen Staates hätte kommen sollen. Nun mag aber Herr Fabri fühlen, daß, wo einmal ein Volk sich christlich nennt, da der christliche Staat mit gesetzt ist, und darum will er nichts von einem bekehrten Volk wissen. Darauf haben wir nun nichts weiter zu sagen: es wäre nur Wiederholung des oben Gesagten. Mag es Herr Fabri mit der Missionirung anstellen, wie er will, er kann, wenn Gott Segen gibt, daß viele Eines Volks bekehrt werden, nicht hindern, daß es zu dem kommt, was man ein christlich Volk nennt, und damit zu dem, was man einen christlichen Staat nennt.

Da könnten wir nun Halt machen, denn die Hauptsache, auf die es uns ankam, ist damit abgethan. Wir haben den Beweis geliefert, daß es verwegen und unberechtigt ist, der Mission in der Gegenwart eine so ganz andere Aufgabe zu stellen, als bisher geschehen ist, und daß die Unterscheidung von Einzelbekehrung und Völkerbekehrung nur auf Unklarheit der Gedanken ruht. Nachdem wir aber zuletzt der zweiten Beilage erwähnt haben, liegt es doch nahe, unsere Leser noch mit den Gedanken bekannt zu machen, die Herr Fabri über die Frage hat, was man denn von der Trennung der Kirche vom Staat zu halten hat. Und da verfahren wir gewiß im Sinne Herrn Fabri's, denn diese Beilage hat er besonders dazu ersehen, der Gegenwart guten Rath zu ertheilen und seine Meinung über eine Reihe praktischer Fragen zu sagen.

Man sollte erwarten, daß Herr Fabri, nachdem seine Meinung dahin geht, mit dem christlichen Staat sei es nichts, für möglichst baldige Auflösung des Verhältnisses von Kirche und Staat votirt. Dem ist aber nicht so. Herr Fabri spricht dem

christlichen Staat immerhin einen bedeutsamen Werth zu, wenn auch nur einen relativen und negativen. Ja er spricht sogar von einer, wenn gleich bedingten göttlichen Sanktion des Staats- und Landeskirchenthums. Der christliche Staat hat ihm, so unhaltbar er nach streng biblischen Grundsätzen ist, historisch und thatsächlich den Werth eines Dammes. Darum ist er kein Freund jener abstrakten Trennung von Kirche und Staat, die glaubt, sofort unter eigenmächtigem Vorschreiten die Form dieses christlichen Staates zerbrechen zu müssen. Er ist zwar aufs tiefste überzeugt, daß diese Trennung mit raschen und unaufhaltbaren Schritten ihrer Verwirklichung entgegeneilt, aber er meint doch, „wir haben kein Recht, die Form des christlichen Staats selber zu zerbrechen; denn auf unseren „christlichen Staat" kann und muß allein der antichristische folgen." „Der bisherige christliche Staat gehört mit allen seinen Gebrechen für die Gegenwart doch wesentlich zu jenem Katechon, von welchem der Apostel 2 Theff. 2, 6 redet. Er ist doch noch ein Damm, der wohl zerbrochen werden wird, an dessen Bruch eigenhändig mit zu arbeiten es Christen aber nicht zukommen kann." Wir freuen uns dieser Einsicht, sind aber freilich der Meinung, daß wenn der bisherige christliche Staat zu jenem Katechon gehört, wir Gott dafür dankbar sein müssen, und daß er sich damit als ein wenigstens zeitweilig von Gott gewollter zu erkennen gibt. Die Langmuth Gottes hat ihn gewollt, damit das Evangelium länger als ein Sauerteig wirke. Wenn dann Herr Fabri die Mahnung anreiht, wir sollten auf die großen Ereignisse, welche sich anbahnen, uns rüsten und bereiten, damit wenn der Bruch früher oder später erfolgt, wir von den hereinbrechenden Fluthen nicht überrascht werden, so können wir auch damit einverstanden sein. Wenn wir nun aber nur näher erführen, wie wir uns bereiten sollen! Statt dessen folgen lange Expektorationen über verschiedene Maßregeln, welche in einzelnen Landeskirchen vorgenommen worden sind, ohne Nutzen und Erfolg. Herr Fabri nimmt davon Anlaß sich kritisirend über sie zu ergehen, wie das denn schon von seinen Vikariatsjahren

her seine Lieblingsbeschäftigung war, aber daraus erfahren wir weiter nichts, als daß mit alle dem nichts gethan war, und zwar darum nicht, weil wir schon mitten in der Entwicklung der letzten Dinge sind. Denn das ist die Ueberzeugung Herrn Fabri's. Es war bescheidener geredet als gemeint, wenn er oben sagte: „wenn jener Bruch früher oder später erfolgt,“ seine Meinung ist, er wird alsbald erfolgen als Vorläufer der großen Katastrophe, die dann eintreten wird. Darum ist er auch so vermessen, der Mission anzurathen, es solle ihre Botschaft des Evangeliums nur den Charakter des Zeugnißamtes haben. Darum soll, was von den Kirchenbehörden in Bayern und Baden ausgegangen war, zwar in der besten Absicht für das Wohl der Kirche geschehen sein, soll zum Theil gut und trefflich gewesen sein, aber sofort soll es sich gezeigt haben, daß unser Landes- und Staatskirchenthum auf einem Punkt angekommen ist, wo man weitergehende allgemeine, an sich gute Reformmaßregeln gar nicht mehr vertragen kann, und daß die Staatsgewalt, in der Gegenwart mehr denn je von der öffentlichen Meinung abhängig, weder vermögend noch auch gewillt sei, kirchlichen Reformen, gegen welche der Widerspruch sich erhebt, ihre nachhaltige Unterstützung zu verleihen. Aehnliches soll bei den Vorgängen in Preußen zu Tag kommen. Was soll denn nun aus alle dem folgen? „Wir sollen gegenüber dem Abfall in der Christenheit vor Allem immer wieder das Wort des Zeugnisses laut erschallen lassen. Wir sollen alle unsere Aufmerksamkeit auf die treue Verwaltung des Nächsten und Nothwendigsten, auf den rechten Gebrauch der noch ungehinderten, ewigen Heilmittel concentriren.“ Aber was heißt denn das? Sollen wir predigen und nur predigen und außerdem die Hände in den Schooß legen, die Dinge gehen lassen, wie sie eben gehen? Und was soll die Kirchenbehörde thun, wenn brennende Fragen an sie gelangen? Sie soll alle Aenderungen auf dem Gebiet der kirchlichen Reform auf das Unerläßlichste beschränken, um den Bruch möglichst lang hinauszuschieben, räth Herr Fabri. Damit wären freilich die dem

Herrn Fabri unangenehmen Versuche liturgischer Reformen, in denen er natürlich einen kirchlichen Reaktionsversuch erblickt, beseitigt, die Kirchenbehörden wären aber auch lahm gelegt. Sie müßten immer fragen, ob, was sie erstrebten, auch fundamental genug wäre, um den Bruch, der daraus entstehen könnte, verantworten zu können. Das wäre weder mannhaft noch überhaupt nur vollziehbar, und wir begreifen nicht, warum Herr Fabri, der doch zu einem solchen Bruch ganz anders steht, als wir, mit einemmal mit diesem Knaben Absalon so säuberlich verfahren will, und können uns nicht des Argwohns erwehren, daß bei Herrn Fabri die Furcht vor dem, was er kirchlichen Reaktionsversuch nennt, mit im Spiel ist. Wir unsererseits, obwohl wir vor diesem Bruch mehr zurückscheuen, als Herr Fabri, müssen doch sagen: stünde es einmal so, daß das Gute und Rechte nicht mehr in Aussicht genommen werden dürfte, ohne die Gefahr eines Bruches, nun dann würden wir vor dem Bruch auch nicht mehr zurückschrecken, denn in der Vermeidung des Bruchs um diesen Preis würden wir ein gefährliches Zugeständniß an den Geist des Antichrists erblicken.

So viel ist aber jedenfalls klar: man muß so gewiß sein wie Herr Fabri, daß der Bruch vor der Thür steht, und muß so völlig überworfen sein mit allem dem, was von dem Staatskirchenthum herrührt, wenn man von seinem Rath, der der Rath der Desperation ist, etwas annehmen kann. Wir aber, die wir uns zu bescheiden wissen in der Frage, ob der Bruch näher oder ferner ist, und die wir glauben, daß in den alten Ordnungen und Weisen noch eine Kraft liegt, ohne daß wir darum der Meinung sind, es sei alles gethan, wenn nur alles wieder durch Verpflichtung aufs Bekenntniß, durch Wiederherstellung der älteren Liturgie 2c. 2c. juristisch hergestellt wäre, wir müssen uns schon ohne Herrn Fabri behelfen, und es möchte gut sein, wenn auch Herr Fabri zu der Einsicht käme, daß wir uns ohne ihn behelfen müssen. Ist seine Ueberzeugung einmal die, daß der Bruch vor der Thür steht, und meint er, daß

derselbe sofort sich vollziehen werde, sobald man gegen die Nothstände des Landeskirchenthums entschieden vorgehe, so mag sein Rath, erst dann entschieden aufzutreten, wenn die evangelische Wahrheit in ihrer Substanz angegriffen werde, eine gewisse Berechtigung haben. Nach seiner Ueberzeugung kommt es ja doch bald zum Bruch, da schadet es nicht viel, wenn die Dinge bis dahin stocken. Unsere Stellung zur Kirche ist aber eine ganz andere. Wir, die wir die Zeichen der Zeit nicht so sicher zu deuten vermögen als Herr Fabri, und nicht eine so gewisse Ueberzeugung haben, daß die Dinge in ihr letztes Stadium eingetreten sind, können auch nicht von solcher Ueberzeugung aus handeln oder vielmehr stille sitzen, wir dürfen nicht die Nothstände der Kirche auf sich beruhen lassen, etwa von der Erwägung aus, daß der Versuch der Hebung zum Bruch führen könne, wir müssen sie in Angriff nehmen mit den Mitteln, die wir für die rechten halten, unbekümmert um die Frage, was daraus werde. Schon das bildet einen Unterschied zwischen ihm und uns. Der weitere Unterschied ist aber der: Herr Fabri ist der Ueberzeugung, daß es schlechterdings keine Mittel gibt, mit denen der Kirche in ihrem jetzigen Bestand geholfen werden könne. Fangt es an, wie Ihr wollt, ist sein Gedanke, thut, was Ihr wollt, Ihr beschleunigt damit nur den Bruch, Eurem Staats= und Landeskirchenthum ist einmal nicht mehr zu helfen. Wir aber haben noch ein besser Vertrauen zu unseren Mitteln. Stehen nun aber die Dinge einmal so, sollte da Herr Fabri nicht selbst einsehen, daß er uns nicht helfen könne? Was er immer über unsere Zustände sagt, es kann ja nicht zutreffen, weil sein Gesichtspunkt ein so ganz anderer ist, es läuft dann alles nur auf ein Mäkeln, auf ein Bekritteln hinaus, mit dem nichts gethan ist. Und wir dächten, Herr Fabri könne um so leichter uns unsere Wege gehen lassen, als für ihn ja, so muß er wenigstens glauben, bald die Zeit kommt, wo seine Weissagung eintrifft, der Bruch sich vollzieht. Dann wird sich ja die Gemeinde Christi so zu gestalten haben, wie er meint, daß sie sich von Anfang

an hätte gestalten sollen, und wird er positiven Rath geben können, den er ja für uns jetzt nicht hat.

So möge er uns also unsere Wege gehen lassen, möge aber sich versichert halten, daß wir unsern Weg im Schweiß unseres Angesichts gehen und weit entfernt sind von thörichten und voreiligen Kirchenherrlichkeitsgedanken, noch weiter aber entfernt davon zu meinen, daß wir mit einigen dürftigen Satzungen und juridischer Bekenntnißfeststellung etwas ausrichten werden. Herr Fabri hätte um sein selbst willen solche Insinuationen zurückhalten sollen, denn es erweckt kein gutes Vorurtheil für eine Sache, wenn man ihr dadurch zum Sieg zu verhelfen sucht, daß man die Sache des Gegners verdächtigt und verunglimpft.

Wir gehen unsere Wege und thun unsere Arbeit in der festen Ueberzeugung, daß unsere Kirche die Mittel besitzt, durch die der Gemeinde Christi geholfen werden kann, und diese Mittel handhaben wir in der Furcht Gottes und in Demuth und bitten Gott um Weisheit, daß wir sie recht anwenden. Auf Gott vertrauen wir und nicht auf Fürsten, und nicht halten wir Fleisch für unseren Arm. Unser Muth ist groß, wenn wir auf die Mittel sehen, die Gott uns gegeben, aber klein, wenn wir auf die sehen, denen wir sie bieten. Das hindert uns aber nicht an unserer Arbeit, die thun wir still und treu, und danken Gott, wenn Er in Segen sich zu ihr bekennt, es wird uns aber auch nicht überraschen und nicht verblüffen, wenn die Leute sich nicht helfen lassen. Auch der Bruch, wenn er eintritt, wird uns nicht überraschen, aber er soll uns mitten in unserer Arbeit finden, und damit meinen wir treuere Arbeiter zu sein, als wenn wir in voreiliger und fürwitziger Deutung der Zeichen der Zeit unsere Arbeit einstellten.

Die Einsegnung des Auferstehungsleibes noch einmal.

Gegen die Grabeseinsegnung unserer in Christo Verstorbenen fanden wir im Septemberheft dieser Zeitschrift, 1859 S. 151, ein Bedenken hervorgehoben, das von der Beschaffenheit des „todten Leichnams“ hergenommen ist. „Es fällt schon auf,“ heißt es dort, „daß bei Engelhardt bald die Person des Verstorbenen, bald nur dessen Leichnam als Gegenstand der Segnung erscheint.“ Und weiter: „In der That steht die Kirche zum Leibe, der bestattet wird, nur dadurch in Beziehung, daß er Leib eines ihrer Glieder gewesen ist: sie kann also auch nicht an dem Leichnam als solchem handeln, sondern nur an dem, dessen Leib er ist.“ — Bei der großen Wichtigkeit, welche diese Frage namentlich für das praktisch kirchliche Leben hat, möge es mir gestattet werden, in wenigen Worten auf dieses Bedenken, das nunmehr, nachdem Engelhardt die andern weggeräumt hat, der Zulässigkeit der kirchlichen Einsegnung unserer Verstorbenen nur noch vornehmlich entgegenzustehen scheint, zurückzukommen. Ich fasse dieses Bedenken genauer so: im Tode sei eine völlige Trennung von Leib und Seele eingetreten; das Personleben des Menschen, welches in der Seele seinen Sitz habe, sei damit unserer Gegenwart und folglich auch unserm kirchlichen Handeln entnommen, der Leib aber als etwas für uns schlechthin Todtes und Unzugängliches stehe zu uns lebendigen Christen in keinerlei Beziehung mehr, er gehöre der Verwesung und dem Staube an und könne nicht mehr Gegenstand unserer Hoffnung, unserer Gebete und unsers Segens sein; mit andern Worten: die lebendige Seele brauche unserer Segnung nicht, und der todte Leichnam könne von uns nicht gesegnet werden. Man findet denselben Einwand wohl auch öfter so ausgesprochen: es liege im Begriff des Segens, daß nur Lebendige und nicht Todte gesegnet werden können.

Da ist es mir nun zunächst sehr aufgefallen, einer so niedrigen Ansicht von dem menschlichen Leibe, und insonderheit

dem Leibe der Gläubigen, zu begegnen. Allerdings ist ja durch den Tod die bisherige Verbindung zwischen Leib und Seele gelöst oder aufgehoben; aber ist die Vereinigung von Leib und Seele nicht wiederum in einem viel höheren und vollkommneren Sinne durch die göttliche Verheißung in Aussicht gestellt? Allerdings ist das vorläufige Loos beider ein höchst verschiedenes, indem der Leib in's Grab gelegt und durch den Proceß der Verwesung in seine Atome aufgelöst wird, die Seele aber gleich nach dem Tode an den Ort ihrer vorläufigen Bestimmung geht, entweder an den Ort der Freude oder an den Ort der Qual; aber ist der Leib, der in das Grab gelegt wird, nicht zugleich der Auferstehungsleib, nicht derselbe, der durch die Kraft Jesu am Ende der Tage verklärt wieder auferweckt werden soll?*) Ist es recht zu sagen, die Kirche stehe zum Leibe, der bestattet wird, nur dadurch in Beziehung, daß er der Leib eines ihrer Glieder gewesen ist; und muß man nicht vielmehr sagen, sie stehe zu demselben auch dadurch in Beziehung, daß er der Leib eines ihrer Miterlösten in einem gewissen Sinne noch immer ist und in einer unsere menschlichen Sinne übersteigenden Weise sein wird, oder daß er der Leib eines der Mitglieder in der triumphirenden Himmelskirche ist und bei der allgemeinen Auferstehung als solcher herrlich sich offenbaren wird? Gewiß, der Leib ist für die Lebenden auch ein Gegenstand der christlichen Hoffnung. Was mit der Leiblichkeit des Menschen bei der Trennung von Leib und Seele im Tode geschieht, das sehen wir zunächst mit natürlichen Augen; aber darüber hinaus sollen wir als Christen mit den Augen des Glaubens noch weiter schauen im Gehorsam der Schrift.

Es ist nicht Schriftlehre, nach der wir den Leib des verstorbenen Christen nur als todten, oder absolut todten Leichnam, und nicht vielmehr als Auferstehungsleib betrachten. Die

---

*) Das wird uns besonders nahe gelegt durch die Worte des apostolischen Symbolums: Ich glaube die Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.

heil. Schrift kennt keine absolut todte Menschenleiber, sondern betrachtet sie nach dem schönen Bilde wie Samenkörner, die ausgestreut werden zur herrlichen Auferstehung. Der Herr hat zuerst dieß Bild gebraucht in Beziehung auf seinen eigenen heiligen Leib, indem er Joh. 12, 24 den tiefen, vielumfassenden Ausspruch thut: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: es sei denn, daß das Waizenkorn in die Erde falle und ersterbe (ἀποθάνῃ), so bleibt es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viel Frucht." Darnach hat es sein Apostel gebraucht von der Leibesauferstehung derer, die im Glauben an Christum gestorben sind: „Möchte aber jemand sagen: Wie werden die Todten auferstehen? und mit welcherlei Leibe werden sie kommen? du Narr! was du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn (ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ). Und was du säest, ist ja nicht der Leib, der werden soll, sondern ein bloßes Korn, nämlich Waizen, oder der eines; Gott aber giebt ihm einen Leib, wie er will, und einem jeglichen von den Samen seinen eigenen Leib." 1 Cor. 15, 35 ꝛc. ꝛc. Welcher andere Gedanke soll mit diesen erhabenen Worten hinsichtlich unserer Leiblichkeit nach dem Tode besonders hervorgehoben werden, als der, daß, wie in der Natur selbst der Tod zum Leben führe, so auch der gänzliche Untergang des sichtbar Leiblichen kein Grund sei, die Entstehung eines neuen Leibes aus dem alten zu bezweifeln, und daß in unserm sterblichen Leibe ein leiblicher Keim verborgen liege zu einem neuen Leibe, der eben so sehr eins ist mit den frühern, als verschieden davon?*) Zwar behauptet der Verf. des Bedenkens, daß die Schrift von einem innerlichen lebendigen Keime höherer Leiblichkeit, welcher im Leichname der selig Entschlafenen sein solle, Nichts sage; allein ich vermag diese Behauptung mit solchen und dergleichen Aussprüchen, an welchen die heil. Schrift wahrlich nicht arm ist, nicht in Uebereinstimmung zu bringen. Eben so wenig weiß ich mit jener andern

*) Mit Kliefoth die gänzliche Neuschaffung eines Leibes bei der Auferstehung anzunehmen, wird gewiß nur Wenigen einfallen.

etwas anzustellen, wornach uns von dem Leichnam des Gläubigen als solchem nicht bekannt sein solle, daß er anders beschaffen sei, als der des Gottlosen.“ Denn die Berufung auf die allgemeine Sündhaftigkeit und dem Tode Unterworfensein will doch wahrlich gar nichts sagen. Ich sollte doch meinen, daß der Leib des Gläubigen als ein Tempel des heil. Geistes in Beziehung auf die dereinstige Verklärung eine andere Beschaffenheit habe, als der Leib des Ungläubigen und Gottlosen, in welchem der Satan wohnt. Freilich sehen wir das nicht mit natürlichen Augen, aber wie wenig sehen und erkennen wir auch von diesen übernatürlichen und himmlischen Dingen? Wir sind eben hier angewiesen auf das Gebiet des Glaubens im Gehorsam der Schrift.

Denkt also die Schrift anders und besser von der Leiblichkeit des Menschen und besonders des Christen, als der Verf. des Bedenkens, so spricht sie sich auch über diesen Zustand des Leibes in der Trennung von der Seele anders aus. Sie nennt den Leibestod einen Schlaf und betrachtet den verstorbenen Leib als einen schlafenden. Als der Herr hinging, um die Tochter des Jairus aufzuwecken, sprach er: das Mägdlein ist nicht todt, sondern es schläft, Matth. 9, 24; ebenso sprach er, als Lazarus gestorben war: Lazarus, unser Freund, schläft. Der Herr wußte gewiß eben so gut, wie die Andern, daß beide wirklich gestorben waren, aber er bezeichnet den Tod eben bedeutungsvoll als einen Schlaf. Er gebraucht diese Bezeichnung offenbar nicht bloß darum, weil er die Absicht hatte und im Begriff stand, sie in's Leben zurückzurufen, sondern weil diese Anschauung und Ausdrucksweise die richtigere ist, weil jene Bezeichnung überhaupt die tiefere und wahrere ist über den Zustand des Todesleibes. Derselbe, welcher den Tod einen Schlaf nennt, verheißt auch die allgemeine Auferstehung aller derjenigen, die bis dahin in ihren Gräbern ruhen Joh. 5, 28. 29: „Es kommt die Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern sind, werden die Stimme des Menschensohnes hören, und werden hervorgehen.“ Von Ihm ha-

ben es seine Apostel, wenn sie den Todeszustand des Leibes als einen Schlaf betrachten, z. B. 1 Theff. 4, 13. 14 *).

Was lernen wir von dieser Anschauung der heil. Schrift, von diesen Aussprüchen Christi und der Apostel für unser Hoffnungsleben zwischen dem Tode und der Auferstehung? Mich dünkt, wir lernen besonders dieß, daß wir unsere natürliche Denk- und Sprechweise auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens umsetzen sollen in die Denk- und Sprechweise des Glaubens und der Hoffnung, daß wir den Todeszustand auch des Leibes, den die Schrift einen Schlaf nennt, nicht als einen Zustand der Vernichtung des Leibes, die zeitweilige Trennung von Leib und Seele nicht als eine völlige und bleibende, den Verklärungsleib nicht als einen bloß „todten Leichnam" betrachten sollen. Die Schrift blickt voller Glaubenshoffnung über diese zeitweilige Trennung hinweg auf die Stunde der Wiedererweckung hin; sie faßt nicht die Trennung, sondern die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele in's Auge. Darum scheint es mir auch kein Widerspruch zu sein, wenn wir bei unserm kirchlichen Handeln am Grabe „die geistleibliche Persönlichkeit, die hier im Leben im Glauben stand und dort im Anschauen Gottes in seiner Herrlichkeit vollendet dastehen wird, zugleich, indem wir den Auferstehungsleib einsegnen, vor Augen haben." Das, was am Grabe eingesegnet werden soll, ist allerdings der Leib des Christen, nicht ein absolut todter Leichnam, sondern der Auferstehungsleib, den wir segnen im Hinblick auf seine Wiedererweckung und Vereinigung mit der Seele durch den Herrn. Wie lang oder kurz der Zeitraum bis dahin ist, darnach haben wir als Christen nicht zu fragen; es ist immerhin vor Gott nur wie ein kurzer Schlaf, denn vor Gott sind tausend Jahre wie Ein Tag und Ein Tag ist vor ihm wie tausend Jahre. Daß wir mit unserm kirchlichen Handeln am Grabe von dem nichts einholen können, was von dem Verstor-

---

*) Vgl. besonders unter den sieben Predigten von Löhe die schöne Predigt: Vom Trost an Sterbebetten über 1 Theff. 4, 13—18.

denen bei seinen Lebzeiten versäumt worden ist, und daß ein Abscheiden von dieser Welt im Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Heiland für Jeden die Hauptsache bleibe, wer will dieß läugnen? Aber darum handelt es sich bei der Einsegnung auch gar nicht; dagegen darum handelt es sich wohl, daß die Kirche sich nichts nehmen läßt von dem, was der Herr ihr anvertraut hat und was sie mit gutem Gewissen thun kann. Neben dem Worte Gottes und den Sacramenten ist ihr aber das Gebet und der Segen des Herrn verliehen, mit dem sie den Menschen durch's ganze Leben begleitet bis zu seiner ewigen Ruhe. Wenn die Dogmatik so genau den Zeitpunkt bestimmen zu können meint, wo und wann das Geschick des Menschen endgültig entschieden sei, und auf's Haar abwägen will, was unser kirchliches Thun den Verstorbenen nützen oder nicht nützen könne, so scheint sie mir über ihre gesetzten Schranken hinauszugehen. Gott aber bewahre uns, daß die Ansicht, welche gegenwärtig auf medicinischem Gebiete die herrschende ist, auch in unsere evangelische Theologie einreiße, daß des Christen Leib, der doch durch die Einwohnung des heiligen Geistes Gott geheiligt ist, nur wie ein todtes Stück Fleisch für Experimente angesehen werde. Da hatte der alte fromme Johann Heermann — und mit ihm das einfache christliche Gefühl — eine höhere Ansicht von der Leiblichkeit des Christen, wenn er so schön als wahr singt:

Laß mich an meinem End'
Auf Christi Tod abscheiden,
Die Seele nimm zu dir
Hinauf zu deinen Freuden;
Dem Leib ein Räumlein gönn'
Bei frommer Christen Grab,
Auf daß er seine Ruh
An ihrer Seiten hab'. —

Was sollte also für ein Hinderniß gegen den Akt des Segnens vorhanden sein? Kliefoth ist offenbar zunächst durch dogmatische Gründe bewogen worden, die Einsegnung der Tod-

ten zu verwerfen. Diese haben ihn veranlaßt, eine ganz falsche Begriffsbestimmung vom Segnen aufzustellen. „Segnen", sagt er, „heißt einem Menschen von Gott her ein für ihn gemachtes Gnadengut durch Wort und Gebet zueignen; und gar kirchliches Segnen, Segnen durch das Amt des göttlichen Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes geschieht, indem die Kirche ein von Gott in seinem Worte gegebenes bestimmtes Segenswort durch das Amt des Wortes auf betreffende Menschen legt zu der Folge, daß nun an ihnen und mit ihnen wird, was das göttliche Segenswort sagt." Auf diese Definition des Segnens hat die potenzirte Ansicht, welche Kliefoth vom Amte hat, einen nachweisbaren Einfluß gehabt. Das durch das Amt des Wortes auf betreffende Menschen gelegte Segenswort sollte zur Folge haben, daß nun an ihnen und mit ihnen wird, was das göttliche Segenswort sagt! Wie ist das möglich? Dann müßten wir ja sonntäglich mit unserm Segnen allein mehr bewirken, als mit all unserm Predigen, dann wäre der Segen des Amtes allein im Stande, wahre Gottesgemeinden zu schaffen. Dann müßten wir mit unsrer Einsegnung am Grabe darauf ausgehen, dem zu segnenden Leibe die Kräfte der Auferstehung zu verleihen. Aber wer denkt denn so etwas? „So viel wissen unsere Gemeinden auch, daß sich Niemand einbildet, der Pfarrer wolle mit seinem Segen bewirken, daß die Leiche auferstehe; und wie realistisch denkend und verfahrend auch eine Gemeinde sei, so viel Sinn und Verstand wird sie immer in unserer lutherischen Kirche haben, daß sie den Pfarrer nicht für einen Zauberer hält, der ex opere operato die Menschen selig mache, wenn er die Leichen einsegnet" (Vgl. die Dorpater Zeitschrift 1859 II. Heft: Ueber die Liturgie bei Beerdigungen von Superintendent Dr. Girgensohn, gegen Kliefoth). Etwas zu sehr scheint mir der Verf. des Bedenkens dieser falschen und irreführenden Begriffsbestimmung Kliefoth's vom Segnen bei sich Eingang verstattet zu haben, wenn er kurz abschließend sagt: „Dem gläubig Verstorbenen kann der Kirche Segen Nichts mehr geben," er ist darüber

hinausgehoben; und dem ungläubig Verstorbenen kann er nichts mehr nützen, er ist dafür verloren. Den Sterbenden soll sie einsegnen zur Wiederauferstehung, wo ihn der Herr, wenn er jetzt im Glauben stirbt, wieder mit ihr vereinigen wird; aber dem Verstorbenen hat sie keine Verheißung mehr zuzuwenden: er ist entweder schon im nicht mehr zu vereitelnden Besitze derselben, oder ist ihrer für immer verlustig geworden." Wenn sie freilich zu der Folge auf den Verstorbenen das Segenswort legt, daß nun an ihm und mit ihm wird, was das Segenswort sagt, so wäre dieß alles ganz richtig. —

Allein fassen wir den Begriff des Segnens als den gesteigerten Ausdruck des Glaubens und der gläubigen Hoffnung des Segnenden, und den kirchlichen, amtlichen Segen als den gesteigerten feierlichen Ausdruck des Glaubens und der Hoffnung der Gemeinde an ihr selbst oder an Einzelnen aus ihr applicirt, dann sehen wir nicht ein, warum nicht das Segnen auch bei dem entschlafenen Leibe eines Christen angewendet werden könne. Segnen, Weihen ist nahe verwandt. Wir weihen ein todtes Haus, segnen es ein zu einer Kirche, und sprechen damit die gläubige Hoffnung aus, daß Gott der Herr dieses Haus äußerlich vor Schaden, innerlich vor Entweihung behüten werde, weil es seiner Anbetung bestimmt ist; warum sollten wir denn nicht die Leiche eines Christenmenschen einsegnen, d. h. unsern Glauben feierlich aussprechen, daß dieser Leib unter Gottes Obhut ruhen werde bis zu dem Tage, da er verklärt wieder auferstehen soll? In der That hat auch das religiöse und kirchliche Bewußtsein keinen so engen Begriff vom Segnen. Es findet an manchen Orten auf dem Lande nicht bloß die Einsegnung am Grabe, sondern auch die Aussegnung aus dem Hause und die Einsegnung des Sterbenden Statt. Wir glauben, nicht die Dogmatik habe hier das Maaß vorzuschreiben, sondern das liturgische Bedürfniß. Wohin das Wort und die Sacramente nicht mehr reichen, dahin reicht der Glaube, die Hoffnung, das Gebet und der Segen der Kirche. Ihre Aufgabe ist es, überall, wo nicht das Gegentheil ihr mit Noth-

wendigkeit geboten ist, zu glauben, zu lieben, zu hoffen, zu beten: wie sollte sie denn für ihre in dem Herrn Entschlafenen keinen Segen haben? H.

Auch das Bedenken gegen die Einsegnung der Todten noch einmal.

Der Verfasser des Bedenkens, welchem vorstehender Aufsatz entgegentritt, glaubt seine Erwiederung auf denselben, zu der er von der Redaktion ermächtigt worden ist, auf die Eine Bemerkung beschränken zu können, daß es sich eben nicht bloß um die Einsegnung gläubig Verstorbener handelt. Gleich die Ueberschrift des Aufsatzes entspricht in dieser Beziehung dem Sachverhalte nicht, wenn sie anders den Auferstehungsleib im Sinne der Auferstehung zum Leben meint; und unnöthig, weil durch das Bedenken unveranlaßt und ungeeignet, es zu heben, ist alles innerhalb des Aufsatzes für die christliche Hoffnung der leiblichen Auferstehung Gesagte. Wenn nur solche Todte eingesegnet werden sollen, über welche kein Zweifel besteht, daß sie gläubig entschlafen sind, dann fällt das Bedenken gegen die Todteneinsegnung hinweg. Soll aber die Handlung nur ein Ausdruck der Gewißheit sein, daß der Leib aufersteht, damit Jeder, nachdem er bei Leibes Leben Gutes oder Böses gethan hat, in seinem Leibe gerichtet werde, so fällt die Einsegnung hinweg. Ob in dem Leichname des Gläubigen ein Keim seines Auferstehungsleibes ist, wie der Verfasser des vorstehenden Aufsatzes in der Schrift zu finden meint, oder ob 1 Kor. 15, 35, auf welche Schriftstelle er sich beruft, nur gesagt sein soll, daß der Körper, welcher gesäet wird, anders wieder hervorkommt, als er gesäet worden, darauf käme in beiden Fällen Nichts an. Von so zweifelhaften Erkenntnissen ist die Kirche mit ihren Handlungen nicht abhängig. Was erwogen sein will, ist etwas viel einfacheres, nämlich ob die aus nicht eben glaubensreiner Zeit herstammende Todteneinsegnung eine wirkliche Pflichterfüllung der Kirche ist, bei der sie bleiben muß, ob sie gleich die Zahl der Mittel vermehrt, mit denen sich die Menge um die heilsame Frucht vor Gottes Gericht betrügt und zu ihrem Verderben einschläfert. Möge sich Niemand dieser Erwägung dadurch entschlagen, daß er sich einredet, Widerspruch gegen diese Handlung sei Verläugnung des Glaubens an die Auferstehung des Fleisches!

Die biblische Geschichte in unseren Volksschulen und das eingeführte Lehrbuch.

Die biblische Geschichte in der Volksschule — daß Gott erbarm, was hab' ich da gefunden! In der ersten Christenlehre, nachdem ich als Landpfarrer angestellt war, fragte ich aus besonderem Anlaß nach dem Propheten Elias und seinen Thaten. Ich erhielt keine Antwort. Die 14 bis 18 jährigen Schüler wußten sämmtlich nichts von Elias zu sagen. Und nicht blos, daß ihnen gerade keine der allbekannten Geschichten einfiel; sie wußten auch nicht weiter, als ich selbst anfing zu erzählen von der Theuerung, vom Bache Krith und der Wittwe zu Sarepta. Ich dachte immer noch, sie hätten's nur vergessen, wollte mir deßhalb des andern Tags Trost holen bei den Kleinen, die noch frisch im ersten Lernen sind, und ging in die Werktagsschule. Man war in der biblischen Geschichte bis zu Saul gekommen, und ich fragte nach dem zuletzt Gelernten, also nach den Richtern Israel's. Aber da war keine Antwort. Ich nannte u. A. Simson und wollte hören, auf welche Art er gestorben ist. Keine Antwort. Ich griff weiter zurück in die Zeit Josua's und fragte, wie Jericho erobert wurde. Keine Antwort. Nach langem Besinnen fiel Einem Kind unter 70 der siebenmalige Umzug und der Posaunenhall ein.

Confirmanden — und nicht die schwächsten — wußten mir nicht zu sagen, von welcher Speise die Kinder Israel in der Wüste lebten, und nach dem Segen Jakob's über Juda oder

dem weissagenden Spruch Noah's über Sem, endlich nach dem Namen des wonnigen Landes, in welchem das Paradies lag, fragte ich vergebens. Auch die allerersten Worte der Bibel wußten Wenige so, wie sie lauten, zu sagen.

Indem ich nun nach den Ursachen dieses traurigen Befundes forschte und mich nach dem eingeführten Lehrbuch, sowie nach der Art seines Gebrauches mit lebhaftem Interesse erkundigte, fand ich freilich, daß ich den Kindern mit Manchem in der That unbillige Zumuthungen gemacht hatte. Meine Fragen nach den Richtern Israel's, nach dem Leben und Ende Simson's oder dem Namen der von ihm bekriegten Feinde, nach dem Segen Juda's oder dem weissagenden Spruch Noah's, nach dem Namen des einstigen Wonnelandes oder nach den Anfangsworten der heil. Schrift waren lauter Ueberschreitungen der von dem eingeführten Lehrbuch gezogenen Grenzen des Wissenswürdigen. Der Anfang dieser biblischen Erzählungen ist ein anderer, als in der Bibel selbst; ein Eden ist nicht genannt; von Sem ist kaum mit einem Worte die Rede, von Juda eben so, des Richters Simson wird nicht mit einer Sylbe gedacht ꝛc. ꝛc. Und Anderes, wornach ich fragte, kommt zwar vor, aber die ganze Behandlung des geschichtlichen Stoffes ist eine solche, daß ich mich — zum schlechten Lehrbuch noch einen schlechten Lehrer hinzugenommen — nicht mehr wundern konnte über das, was ich gefunden.

Daß Gott erbarm, wie ist da zu helfen? Ich würde sagen: mit besseren Lehrern, wenn ich diesem frommen Wunsch irgendwie auch Nachdruck zu geben vermöchte. Da mögen Andere zusehen, und die Frage beantworten, woher die schlechte Befähigung unserer meisten Lehrer zum Unterricht in der biblischen Geschichte kommt, woher die auffallende Erscheinung, daß auch solche unter ihnen, die sonst etwas leisten können, die z. B. vortreffliche Rechner und Meister in diesem und anderen Unterrichtsfächern sind, daneben sich als wahre Stümper in Behandlung der biblischen Geschichte zeigen? — ein Urtheil, welches sich nicht etwa auf vereinzelte, an diesem oder jenem

Ort gemachte Erfahrung, sondern auf mehrjährige Beobachtung in großen Städten wie auf entlegenen Dörfern gründet*).

Gegenwärtige Zeilen aber wollen nicht diesen, sondern einen zweiten Uebelstand besprechen, der allerdings ohne den ersteren weit weniger empfindlich wäre und nur durch das unglückliche Zusammentreffen mit jenem zum absoluten Hinderniß wird, daß unsere Schulen nach einer der wichtigsten Seiten ihre Aufgabe nicht erfüllen können — ich meine das ungenügende Lehrbuch für den genannten Unterrichtszweig. Ungerne breche ich in diesem Sinne den Stab über das in frommem, christlichem Sinne verfaßte, im Calwer Verlag erschienene und in den protestantischen Schulen Bayerns, wie meines Wissens auch anderwärts, noch immer eingeführte Lehrbuch: „Zweimal zwei und fünfzig biblische Geschichten für Schulen und Familien." Als diese Schrift im Jahre 1832 zum erstenmal erschien, bezeichnete sie einen Fortschritt, und zwar einen sehr wesent-

*) Die obigen Mittheilungen über den Stand einer einzelnen Dorfschule werden auch nicht gemacht, um eine Merkwürdigkeit oder Seltenheit zum Besten zu geben — gerade weil ich ähnliche Zustände für *nicht* so gar selten halte, bringe ich sie zur Sprache. Ich glaube Grund zu der Behauptung zu haben, daß es an unzähligen Orten zwar *etwas*, aber *nicht viel* besser steht, als bei mir. —

Wenn ich übrigens bezüglich der Schullehrer von einigen Seiten höre, daß es in den letzten paar Jahren bei der jüngsten Generation derselben in diesem Punkte besser zu werden anfange, so begrüße ich das mit Freuden und Dank gegen die Männer, die sich darum verdient machen. Ueberhaupt aber bezieht sich meine Klage keineswegs auf den *ganzen* Lehrerstand ohne Unterschied; ich habe in Stadt und Land Gottlob auch Einzelne gefunden, denen „Religion" und „biblische Geschichte" nicht dem Namen, sondern der That nach die ersten Unterrichtsfächer sind und die hier im Geiste des seligen *Nissen* arbeiten, des im Kleinen groß gewesenen Mannes und bewundernswürdigen „Lehrers der Lehrer." Solche achte ich zwiefacher Ehren werth.

lichen Fortschritt gegen die vorher allerwärts verbreitete „biblische Geschichte für Kinder" von Christoph von Schmid. Der Standpunkt der rationalistischen Moral war, im Princip wenigstens, überwunden, und der neue einer christlichen Moral gewonnen. Der außerordentliche Erfolg, welchen das Büchlein hatte, die Hunderttausende von Exemplaren, welche davon in bereits 140 Auflagen nach einander abgesetzt wurden, die Uebersetzungen in mehr als fünfzig Sprachen aller Welttheile beweisen zur Genüge sowohl das vorhanden gewesene große Bedürfniß, als auch die Brauchbarkeit des Buches in den weitesten Kreisen. Es soll auch diese seine Brauchbarkeit zu seiner Zeit und an seinem Orte nicht im mindesten bestritten werden. Seine Zeit war, wenn wir zunächst nur vom Inland und den inländischen Verhältnissen reden wollen, die der Austreibung des Rationalismus und des wiedererwachenden Sinnes für Bibel und Christenthum. Es hat zur Wiedereinführung des Wortes Gottes „in Schulen und Familien" vielleicht nicht wenig beigetragen. Die Familie, besonders die Kinderstube, der christliche Leseverein, die Volksbibliothek wird auch noch länger der Ort sein, wo das Buch mit Nutzen und Segen gebraucht wird. Es giebt der Leute noch genug unter uns, die alt geworden sind, ohne biblische Geschichte zu lernen — sie finden dieselbe nirgends so klein beisammen, dabei in vielen Parthieen so leicht und angenehm gemacht, wie hier in diesen 2 mal 52 biblischen Erzählungen. Vor wenig Jahren fand ich es in einem Blatt als charakteristisch angeführt, daß in dem Jünglingsverein einer gewissen Stadt unter den zwei vorhandenen Lesebüchern für biblische Geschichte, dem Calwer und dem Zahn'schen, immer und immer wieder nach dem Calwer gegriffen werde. Man kann das gelten lassen; als erbauliches Lesebuch und für diejenigen Kreise, wo es sich nur um die leichteste und ansprechendste Form handelt, von dem geschichtlichen Stoff der Bibel den Nichtunterrichteten oder doch Schlechtunterrichteten noch so viel als möglich nahe zu bringen, und wo die Rücksicht auf Gründlichkeit und Vollständigkeit hinter

der andern auf Erbaulichkeit zurücktreten kann, lasse ich das Büchlein in seinem ganzen Werth gelten und gönne ihm seine allgemeine Verbreitung auf so lange, bis es ein anderes ihm an Popularität und — Wohlfeilheit gleich- und an Gründlichkeit zuvorthut.

Hier aber handelt es sich um den Unterricht der Jugend und um die hohe Aufgabe der Schule, die Kunde von den großen Thaten Gottes, welche von Erschaffung der Welt an bis zur Sendung des Sohnes, der Ausgießung des heiligen Geistes, der Gründung und Pflanzung der christlichen Kirche eine fortlaufende, ununterbrochene Kette bilden, also die heilige Geschichte als Ganzes, und der gesammten Gemeinde im Gedächtniß zu erhalten und von Geschlecht zu Geschlecht zu tradiren.

Hier handelt es sich also nicht um einige aus der rationalistischen Vergessenheit zu rettende Trümmer und Bruchstücke, es handelt sich nicht um 2 mal 52 oder wie viel immer biblische Geschichten, sondern um die einheitliche, von dem heiligen Geist durch die heiligen Männer Gottes bezeugte und in der Bibel niedergelegte Geschichte des Reiches Gottes auf Erden.

Man ist eben seit dem Jahre 1832 doch nicht gerade müssig gewesen und bei dem ersten, nach der langen Nacht der Vergessenheit wieder gewonnenen Verständniß von dem Inhalt der heiligen Schrift einfach stehen geblieben. Man hat unter Anderem eine zweifache große Wahrheit zu begreifen angefangen: erstlich, daß die heilige Schrift nicht sowohl ein Lehrbuch, weder der Dogmatik noch der Moral, und das letztere weder im rationalistischen, noch im falschpietistischen Sinne, als vielmehr das Urkundenbuch der heiligen Geschichte ist, und dazu nun die andere Wahrheit, daß die Bibel ein gegliedertes Ganzes oder einen Organismus bildet. Durch den ersteren Erkenntnißfortschritt hat die biblische Geschichte, nunmehr als der wesentlichste Inhalt der Schrift erkannt, offenbar eine erhöhte Bedeutung gewonnen, und derjenige Standpunkt, nach welchem

dieselbe im Unterricht nur als Fundgrube für lehrreiche Exempel der christlichen Moral dient, ist ebenso antiquirt, wie der frühere Standpunkt der rationalistischen Moral. Der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus wird weder da, wo man ihn als Muster eines frommen und lernbegierigen Kindes überhaupt, noch da, wo man ihn als Vorbild für fromme und lernbegierige Christenkinder auffaßt, ihr volles Recht zu Theil. Die Bedeutung der Geschichte ist hier, wie überall, nicht außer ihr, in der anzuhängenden Nutzanwendung, sondern in ihr selbst zu suchen. Die Fabeln eines Aesopus sind der Art, daß die ganze Pointe in dem angehängten haec fabula docet liegt; bei den Erzählungen der h. Schrift liegt sie in den geschehenen Thatsachen selbst. Z. B. bei der angeführten Geschichte doch vor Allem darin, daß das heilige Kind zum erstenmal Gott im Himmel seinen Vater in einem Sinne nennt, wie es sonst kein Mensch kann. Bei dieser ersten ausgeschlagenen Blüthe in der Entfaltung des kindlichen Geistes Jesu ist mit Anbetung zu verweilen, nicht aber an dem Wunder dieses inneren Vorgangs vermittelst einiger wohlfeilen Bemerkungen über fleißiges Lesen und Lernen in Gottes Wort vorüberzugehen. Und so überall.

Die Frage, welche von beiden Auffassungsweisen die bequemere, besonders für den Unterricht sei, scheint mir nicht einerlei zu sein mit der Frage: welche ist die richtigere? Wohl aber scheint mir in der Verwechselung beider Fragen die Hauptstärke derer zu liegen, welche dermalen jedem Versuch, den Prinzipien einer neueren, von erblichen Vorurtheilen mehr und mehr genesenden Theologie irgendwie eine Folge für die kirchliche Praxis zu geben, zunächst den passiven Widerstand der vis inertiae, und wo sie können, noch einen anderen, activen entgegensetzen.

Durch den zweiten angedeuteten Fortschritt aber ist an jeden Christen, der sich lehrend oder lernend mit biblischer Geschichte befaßt, die — zwar nicht neue, aber in dieser Bestimmtheit doch früher nicht geltend gemachte Anforderung gestellt,

dieselbe nicht als eine Summe abgerissener Geschichten, sondern, wie die Schrift selbst, so auch die von ihr bezeugten Thatsachen in ihrem Zusammenhang oder als ein einheitliches Ganze zu begreifen. Daß diese Erkenntniß stets eine unvollkommene und je nach dem Maße der Fassungskraft der Einzelnen sehr verschiedene sein wird, versteht sich von selbst. Aber die faktische Unvollkommenheit der Ausführung ändert nichts am Principe; und mit gutem Grunde wird auch für die geringste Dorfschule, zum mindesten für die oberste Stufe des siebenjährigen Curses, auf der Forderung bestanden, die Geschichte des Reiches Gottes in ihrem Zusammenhang darzustellen. Es ist keine Chimäre, daß ein Confirmand von dem A und O der heil. Schrift, von Anfang, Mitte und Ende derselben, von dem großen Zusammenhang der Dinge, von der Schöpfung Himmels und der Erde an bis zur geweissagten Neuschöpfung Himmels und der Erde, vom verlornen Paradies bis zum Kreuze Jesu und wieder bis zum neuen, durch Christum geöffneten Paradies und der ewigen Hütte Gottes bei den Menschen ein — freilich noch sehr unvollkommenes Verständniß haben kann und soll. Wie aber soll davon auch nur eine Ahnung in ihn kommen, wenn dasjenige Lehrbuch, in dessen Worten sich ihm vom ersten Lernen an der wesentlichste Inhalt der heil. Schrift, der geschichtliche, einprägt, die Spuren des Zusammenhangs nicht nur nicht aufzeigt, sondern fast systematisch verwischt, wenn es gleich bei den ersten zwei Sätzen der heiligen Urkunde theils zu excerpiren theils falsch zu paraphrasiren beginnt, hernach die geschichtliche Kette bald da bald dort willkührlich zerreißt, die unentbehrlichsten Bindeglieder, die Fugen des ganzen Baues, beliebig herausnimmt, endlich bei dem, was auf diese Weise noch übrig bleibt, auch nicht den bescheidensten Anforderungen bezüglich der Gründlichkeit und Sorgfalt Genüge leistet?

Ich unterziehe mich nun der unerquicklichen Arbeit, die Blößen und Gebrechen des gerade gegenwärtig von Vielen mit solcher Beharrlichkeit vertheidigten Calwer Lehrbuches nach den verschiedenen Richtungen aufzudecken, gedenke dies aber so viel

möglich in der Art auszuführen, daß auch solche Leser, welche sich für das fragliche Buch nicht speziell interessiren, doch wenigstens die eingeflochtenen Bemerkungen über den biblischen Geschichts-Unterricht überhaupt der Beachtung und Prüfung werth finden dürften. Dabei thut es mir leid, mich wider Willen gegen den ungenannten Verfasser der Schrift, dessen Verdienst für seine Zeit ich von Herzen anerkenne, kehren zu müssen, während mein Kampf in Wahrheit nicht gegen ihn, sondern gegen diejenigen gerichtet ist, welche das Buch wie ein Heiligthum von ewiger Geltung in den Schulen festhalten wollen, dabei nach dem Stande der Theologie im Jahre 1860 gegenüber dem von 1832 nicht den Deut fragen und, so weit ihr Einfluß reicht, die Hoffnung auf eine Hebung unseres Unterrichtswesens in diesem Punkte zu zerstören im Begriff sind. Ich kann sie aber nicht anders bekämpfen, als indem ich das von ihnen protegirte Buch kritisire, und zwar, weil man es für jetzt und weiterhin als Schulbuch beibehalten will, mit den Mitteln der jetzigen Theologie und ohne die sonst billige Rücksicht auf die Zeit seines ersten Erscheinens ganz so kritisire, wie wenn es sich um ein literarisches Product der Gegenwart handelte.

Unter dem Vorbehalt, auf die Hauptfrage, nach dem Zusammenhang und dem Geist des ganzen Buches, später zurückzukommen, beginne ich mit einer mehr äußerlichen Untersuchung, nämlich mit der zuletzt angeregten Frage nach der Gründlichkeit und Treue in der Wiedergabe des biblischen Stoffes und sage in dieser Beziehung von unserem Lehrbuch:

Es wimmelt darin von Unrichtigkeiten.

In 6 Tagen hat Gott die Welt gemacht — ja, so sagt die Schrift selbst Ex. 20, 11; aber in dem Sinne, wie das Wort in Jedermanns Munde ist, als zusammenfassender Ausdruck für das ganze Schöpfungswerk von Gen. 1, 1 an, sollte es ein Lehrbuch nicht nachsagen. Denn auf die Frage: was vor dem ersten Tage da war? erhält man alsdann die schriftwidrige Antwort, welche mir die Kinder frisch weg und, auf

ihr Buch gestützt, mit dem Bewußtsein der Unfehlbarkeit gaben: Gar nichts. Auf die weitere Frage: woher denn die Nacht kommt? hatten sie so wenig, als ihr Buch, eine Antwort. Daß die Nacht und das Meer heute noch von jenem Urzustand reden, in welchem sich die Welt vor dem ersten Tage befand, daß die uranfängliche Nacht ohne Tag in geheimnißvoller Beziehung und im Gegensatze steht zu dem einstigen Tag ohne Nacht, auf den wir warten und von dem wir Apoc. 22, 5 lesen, daß der jetzige Wechsel von Tag und Nacht auf jenen Anfang zurück- und dieses Ende vorausweist, daß es sich ähnlich mit dem jetzigen Nebeneinander von Wasser und Land auf der Erde verhält, daß überhaupt gerade in diesen Anfangsgeschichten der Bibel jedes Wort golden und von unermeßlicher Bedeutung ist, davon scheint unserm Erzähler keine Ahnung gekommen zu sein, der das tiefsinnige und im Unterricht so schön verwendbare בְּרֵאשִׁית unnöthig findet, den ganzen Vers 2, als hätte er gegen ihn Gründe der höheren Kritik, streicht, statt dessen eine leicht entbehrliche Präambel macht und endlich die Schöpfungsgeschichte mit dem 3. Vers oder die Welt mit dem hellen Tag anfangen läßt.

Die Fixsterne sollen wohl ungeschaffene Größen sein, weil bei der Wiedergabe von Gen. 1, 15 zu dem Worte „Sterne“ eigens eine erklärende Bemerkung in Klammern gemacht wird: „Planeten?“

Gott schuf Einen Mann und Ein Weib — ja, so sagt die Bibel im 1. Kapitel, aber nicht ohne daß im 2. Capitel das Nähere kommt, wie der Mensch von der Erde, das Weib vom Manne genommen wurde. Ich erstaunte, wie mir selbst fähigere Kinder solche allbekannte Dinge gar nicht oder nicht mit Sicherheit erzählen konnten. Es ist aber kein Wunder; denn da im Lehrbuch nach dem Satze: „Gott schuf Einen Mann und Ein Weib“ nirgends mehr etwas Näheres über die Erschaffung des Mannes oder des Weibes kommt, so nimmt das Kind mit Recht an, daß sie beide mit einander geschaffen sind, und besinnt sich nicht weiter über das Wie?

Nach der Erzählung vom Essen der verbotenen Frucht heißt es: „Dieß geschah am Abend da der Tag kühl geworden war.“ Woher weiß denn das der Erzähler? Wenn er durchaus über die Zeitfolge mehr sagen wollte, als der heilige Text, lag es nicht näher, die Menschen eine Weile ihrem bösen Gewissen überlassen und hernach erst vor den Richter gestellt, die böse That also vor Abend geschehen zu denken?

Es ist ferner nicht einerlei, ob von den Cherubim gleich beim ersten, im Lehrbuch sogar einzigen Vorkommen derselben richtig oder unrichtig geredet wird. Nachdem bei Gen. 3, 26 der Erzähler, und zwar diesmal mit Recht, den lutherischen Bibeltext verlassen, hätte er billig eine bessere, wortgetreuere Uebersetzung bringen sollen. Statt dessen macht er's kurz ab mit dem excerpirenden Satz: „Cherubim mit dem flammenden Schwert bewahrten den Weg zu dem Baume des Lebens.“ Hiemit ist die schon von Luther nicht recht behandelte Stelle vollends unheilbar verdorben und eine richtige Auffassung der Cherubim, der Thronträger Gottes (vgl. Ps. 99, 1), zugleich damit aber auch das Verständniß für einen der bedeutungsvollsten Züge in der Symbolik der Stiftshütte für später unmöglich gemacht.

Wie kann man aber auch eine Rücksicht auf alttestamentliche Symbolik erwarten, wo von der großen symbolischen Institution des Opfers folgendermassen geredet wird: „Das Volk hing sehr an althergebrachten Opfergebräuchen. Diese wollte Gott ihm nicht wegnehmen, jedoch beschränken, und gebot:“ ꝛc. ꝛc. ꝛc. Die weiland vielgeltende Accommodationstheorie der Herren Wegscheider und Consorten läßt den großen Morallehrer Jesus sich jüdischen Vorstellungen accommodiren. Unser Erzähler aber läßt den lieben Gott selbst, wenn auch „beschränkend,“ doch mehr oder weniger sich heidnischen Gebräuchen accommodiren.

In dieselbe Kategorie gehört es, wenn das Passamahl in dem treffenden Abschnitt für ein bloßes „Freudenmahl“ und sonst gar nichts genommen, oder wenn gelehrt wird: „Un-

gesunde Speisen waren unter dem Namen „„unrein““ verboten.“

Jakob soll zu Pharao gesagt haben: „Wenig und böse ist die Zahl meiner Jahre gewesen“ — eine Verballhornung der lutherischen Uebersetzung.

Zu Mose und Aaron soll der Herr dort beim Haderwasser gesagt haben: „— — darum, daß ihr nicht besser auf mich gezeigt habt rc.“ (statt: „an mich geglaubet“) — eine Abschwächung, welche durchaus nicht zu der von der h. Schrift selbst (Ps. 106, 33) gegebenen Erklärung jenes Vorgangs stimmt, und überdieß eine falsche Uebersetzung. Eine ähnliche Abschwächung des Sinnes und ein Abbrechen der Spitze ist es, wenn auf die Erzählung von Saul's Ungehorsam nicht, wie in der Schrift, ohne Weiteres und ausdrücklich seine „Verwerfung“ folgt (1. Sam. 15, 26), sondern ein Uebergang gesucht wird mit dem Satze: „Von der Zeit an wurde Saul immer ungehorsamer und unruhiger“ (für Schulknaben allerdings zwei zusammen gehörige Begriffe, aber auch hier?) „und bald wich der Geist des Herrn ganz von ihm.“ Die Schrift führt die „Unruhe“ Saul's einfach auf eine Zornwirkung Gottes zurück, was freilich für die oberflächliche Denkweise eine unerträgliche Härte ist. Aus Scheu vor einer solchen vermeintlichen Härte wurde auch in der Geschichte vom Auszug aus Aegypten das in der Schrift mehrmals wiederholte Wort: „Gott verstockte das Herz Pharao's“ sorgfältig vermieden. — Eine Abschwächung anderer Art kommt später in der Geschichte vom reichen Manne vor, welcher nicht in die „Hölle“, sondern nur in die „Unterwelt“ gekommen ist. Sollen wir also wirklich unsere Kinder in Zukunft sprechen lassen: „Als er nun in der Unterwelt und in der Qual war“?!

Der Abschnitt „Bileam“ schließt mit den Worten: „Und Bileam zog wieder an seinen Ort. Die Moabiter aber wurden von den Israeliten geschlagen, und Alles, was männlich war, erwürgt.“ Hier regnet es Unrichtigkeiten. Nicht den Moabitern, sondern den Midianitern widerfuhr jenes Num. 31. be-

schriebene Unheil. Nicht bloß „Alles, was männlich war", wurde erwürgt, sondern Mose sprach zornig: „warum habt ihr alle Weiber leben lassen?" und befahl, auch diese umzubringen. Nicht entgegenzusetzen war ferner das Schicksal der Midianiter dem Ausgang von Bileam's Geschichte, wodurch die Vorstellung erweckt wird: er sitzt daheim in Frieden, während jene umgebracht werden; sondern „Bileam, den Sohn Beor's, erwürgeten sie auch mit dem Schwert." Endlich nicht eine Schlacht gewöhnlicher Art, als deren Voraussetzung man sich einen von den Midianitern begonnenen Krieg denken müßte, sondern die Rache Jehova's war es an den Verführern seines Volks.

In dem Abschnitt „Mose's Tod" heißt es: „Von allen Männern, die Mose aus Aegypten geführt hatte, waren nur noch Josua und Caleb am Leben; die andern Alle waren gestorben." Es ist denn doch eine bemerkenswerthe Beschränkung, wenn es in der Schrift bekanntlich heißt: „Alle von 20 Jahren und darüber." (Num. 14, 29).

Daß Joab jenen Mann, der Absalom an der Eiche hängen sah, nur bis zu dem Worte kommen läßt: „hütet euch, daß nicht jemand", daß er ihm hier in die Rede fällt und sagt: „Ich kann mich nicht so lange bei dir aufhalten" — ist an sich eine unbedeutende Abweichung von der biblischen Erzählung, aber mit dem so abgekürzten Satze wissen die Kinder nichts anzufangen.

Die Stiftshütte soll zu David's Zeiten „in Jerusalem aufgerichtet" worden sein (§. 39); bekanntlich aber blieb sie zu Gibeon, wie wir 1. Chron. 22, 29 und 2. Chron. 1, 3 lesen. — Den 103. Psalm soll David (cf. ebenda) gesungen haben, als das Kind von Bathseba gestorben war — wo stehet das geschrieben? Dann aber heißt es: „Schon viele tausend Väter haben sich, wenn ihnen der Abschied ihrer kleinen Erben schmerzlich wehe that, an diesem Psalm David's erquickt" — ich denke, auch einige andere Leute.

In einer Unzahl noch vorhandener älterer Exemplare lesen

meine Schulkinder in dem Abschnitte „die Propheten“ folgenden Passus: „Der Prophet Ezechiel ermahnte die Verbannten in Armenien, welche jetzt schon hundert Jahre aus ihrem Vaterlande vertrieben waren, und die, wie die Juden auch, auf den Untergang des babylonischen Reichs durch ein göttliches Gericht warteten: „es sei jetzt noch an keine Herstellung des israelitischen Reiches zu denken, vielmehr werde ihnen auch das übrige Volk bald in die Verbannung nachfolgen.“ „Aber er fand bei den Israeliten so wenig Glauben, als Jeremia bei den Juden.“ Diese Ungeheuerlichkeiten sind endlich doch in den neuen Auflagen glücklich beseitigt.

Aber auch diese allein. Nicht weniger falsch ist die noch immer festgehaltene Behauptung, daß die gläubigen Israeliten unter Herodes in der Entwendung des Scepters von Juda „ein Zeichen fanden, daß jetzt der Held kommen müsse“ rc. rc. Israeliten brauchten wahrlich unsere schlechte Exegese nicht zur Stütze für ihre messianische Hoffnung.

Doch gehen wir zum Neuen Testament über. Da begegnet uns gleich bei der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus eine doppelte Unrichtigkeit: erstlich der schon oben angedeutete falsche Gesichtspunkt, wornach die ganze wunderreiche Erzählung blos dazu dienen soll, zu zeigen, wie das Heilandskind „nicht blos fleißig im Worte Gottes las, sondern auch darüber nachdachte“; sodann aber die offenbar falsche Erklärung des Wortes: „Ihr wisset ja doch (sic!), daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist“, wozu in Klammern beigefügt wird: „und also thun, was mich mein Vater heißt,“ dann aber der Satz folgt: „der Geist Gottes hatte ihn nämlich angewiesen in den Tempel zu gehen.“ Der Sinn des Wortes Jesu geht doch wohl in dem einfachen Gedanken: der Vater hat mich hieher gehen heißen, und ich muß thun, was er will — nicht auf. Es scheint mir wenigstens gar zu bescheiden von Maria und Joseph gedacht, wenn man ihnen so wenig Verstand zutraut, daß sie diesen Gedanken nicht zu fassen vermochten. (Luc. 2, 50).

Nach Erzählung der Hochzeit zu Cana heißt es: „Dieß

ist das erste öffentliche Wunder, das JEsus that" — sollen wir uns also vorausgehend wohl solche häusliche Mirakel denken, wie sie uns das Evangelium infantiae berichtet? — Unrichtig ist ferner, daß der Herr vom Festbesuch in Jerusalem aus durch Samaria nach Galiläa reiste, wie jedermann durch Vergleichung von Joh. 2, 23; 3, 22 und 4, 3 finden kann.

Die Erzählung von Petri Fischzug beginnt so: „Jesus hatte sich in der Stadt Capernaum niedergelassen, die am galiläischen Meere liegt. Nun begab sich's einmal, daß Er am Meere stand, und das Volk sich zu Ihm drängte, das Wort Gottes zu hören. Da trat er in das Schiff und lehrte. Darnach sprach er zu Petrus: „Fahret auf die Höhe" (bei Lucas bekanntlich: „fahre" &c. &c.). Es ist in diesem Abschnitt eine drei-, vier- und fünffache Unrichtigkeit zu bemerken: erstlich der bestimmende Artikel („das Schiff") am unrechten Ort, da vorher von einem Schiff noch gar nicht die Rede war; sodann aber die zu Grunde liegende falsche Voraussetzung, daß Petrus, dessen Schiff gemeint ist, schon immer bei dem Herrn gewesen sei, so daß er nicht erst in die Erzählung eingeführt zu werden brauchte. Wenigstens ist das Kind, welches §. 6 gelesen hat, daß Simon, Petrus und Andere Jesu nachfolgten, und §. 7, daß der Herr mit seinen Jüngern durch Samaria reiste, ohne entgegenstehende Bemerkung, von vorneherein geneigt, auch in der ersten Hälfte von §. 8, da in der zweiten ohnedies „Jesus mit seinen Jüngern" ausdrücklich vorkommt, den Petrus und andere Jünger in der Begleitung des Herrn zu denken. Und es wird in dieser Annahme bestärkt, wenn bei „das Schiff" und „Er sprach zu Petrus" des letzteren Anwesenheit sich offenbar von selbst verstehen soll und wenn es in der Mehrheit heißt: „Fahret auf die Höhe."

Daß Petrus und Andreas, wie sich die Sache wirklich verhielt — also zwei, und nicht beliebig viele Jünger — am Ufer ihre Netze wuschen, daß sie sonach mitten in der Ausübung ihres Gewerbes waren und da von dem Herrn überrascht wurden, darauf kommt bei dieser Darstellung kein Leser. Es war

allerdings bequem, der grosen harmonistischen Frage, wie sich dieser Vorgang und der fast gleichzeitige mit den Söhnen Zebedäi zu Joh. 1, 37 sqq. verhält, durch Verdecken der Schwierigkeit zu entgehen. Allein der gewählte Ausweg führt in eine Sackgasse; denn der Umstand, daß die Jünger die ganze Nacht gearbeitet haben, und des Herrn Wort, welches sie vom Fischerhandwerk weg in das Apostelamt beruft, wird auf diese Art völlig unverständlich.

Unserm Erzähler verschlägt das, wie es scheint, nichts. Denn wenn nicht Alles trügt, hat er das Ganze nicht als Geschichte der Berufung Petri und anderer Jünger, sondern blos als ein Beispiel gebracht, wie man „auf Sein Wort" das Netz auswerfen müsse und dann gesegnet werde. Dieses „auf Dein Wort" ist ausnahmsweise groß gedruckt und zieht dadurch, sowie schon durch die völlige Unverständlichkeit des Anderen, die ganze Aufmerksamkeit des Lesers als Mittelpunkt und Spitze der Geschichte auf sich. Für die richtige Auffassung des Vorgangs als Berufung Petri in das Apostelamt fehlt hier jede Voraussetzung. Es ist aber diese Ablenkung des Augenmerks von der eigentlichen Spitze der Geschichte auf einen anderen Punkt ein dritter Fehler dieser Darstellung.

Ein vierter liegt in der Verworrenheit bezüglich der Personen, von welchen es heißt: „Jesus sprach zu ihnen: Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen." Die zuletzt Genannten sind Petrus „und Alle, die bei ihm waren." Nimmt man diese Bezeichnung so, wie sie in der heil. Schrift gemeint ist, Luc. 5, 9, vgl. V. 10, so wären mit Petrus zugleich alle seine Handwerksgenossen auf jenem Schiffe zu Menschenfischern und Aposteln geworden. Der Zusammenhang des Lehrbuchs aber, wenn von einem solchen die Rede sein kann, legt es näher, an die vermeintlich mitanwesende Jüngerschaft zu denken; darnach wären alle Apostel vorher Fischer gewesen. Daß das Wort gerade zu Petrus und Andreas geredet war, kann Niemand errathen.

Es ist aber hier noch ein fünfter Fehler zu notiren. Die

Eingangsworte der Erzählung verlegen diese Begebenheit mitten in die Zeit des Aufenthalts Jesu in Capernaum; sie gehört aber in den Anfang seiner wiederaufgenommenen Wirksamkeit nach jener Zurückgezogenheit in Galiläa Joh. 4, 1—3 (vgl. mit Marc. 1, 14—18), woraus sich eben die Wiederberufung der Jünger erklärt, und fällt also der Zeit nach mit der Verlegung des Wohnsitzes nach Capernaum zusammen, so daß weder das „hatte" noch das „begab sich einmal" paßt. — Manche werden diese Untersuchung pedantisch nennen; allein da wir uns hier auf dem Gebiet der Religion befinden, so erinnere ich, daß „Gründlichkeit auch eine Religion ist," wie einmal jemand gesagt hat, und daß ein von Flüchtigkeitsfehlern wimmelndes Lehrbuch der Schule kein gutes Beispiel giebt.

Auf die Zeitbestimmung eines einzelnen Vorgangs hat sich die letzte Bemerkung bezogen; wie aber das Lehrbuch mit den biblischen Zeitbestimmungen überhaupt umgeht, läßt sich noch viel besser an der Geschichte der letzten irdischen Lebenstage des Herrn zeigen.

An einem Sonntag hielt Jesus seinen Einzug in Jerusalem, und auf den Montag fällt jene zweite Tempelreinigung, wie auch das Hosianna der Kinder (Marc. 11, 11 sqq.) — nach dem Lehrbuch alle drei Vorgänge auf den nämlichen Tag. Am Dinstag war es, daß der Herr die Gleichnisse von den ruchlosen Weingärtnern, von der königlichen Hochzeit u. A. sprach (vgl. Marc. 12, 1 mit 11, 12 und 20) — nach dem Lehrbuch am Montag. In meinem Leben habe ich nicht anders gehört, als daß der Herr am Gründonnerstag Abends den Jüngern die Füße wusch — unser Erzähler weiß es besser: „wahrscheinlich am Mittwoch", sagt er. Nie hat man anders gelehrt, als daß der Herr die Joh. 13—16 uns aufbehaltenen Reden an eben jenem Donnerstagabend gesprochen hat. Unser Erzähler scheint anderer Ansicht, da er einer näheren Zeitbestimmung geflissentlich durch die Verallgemeinerung ausweicht: „in diesen letzten Tagen." Die Gleichnißrede vom Weinstock und den Reben läßt er zwar an jenem Abend gesprochen

sein; aber unentstellt darf deßhalb der evangelische Bericht doch nicht bleiben. „Unterwegs", sagt er, (auf dem Gang nach Jerusalem zum Essen des Osterlamms) „kamen sie an einem Weinberg vorbei." Man erstaunt über solche Mittheilungen. Nach der Schrift ist die Zeit dieser Rede, näher betrachtet, die finstere Nacht, und der Ort überdieß der gepflasterte Saal zu Jerusalem. Der schnöde Handel Judas Ischarioth's mit den Hohenpriestern wird nicht am rechten Orte berichtet, sondern gelegentlich erst bei „Jesu Gefangennehmung" nachgebracht — ein Fehler der Erzählung, der in Verbindung mit dem anderen, daß nicht einmal Judas' Weggehen vom Tisch des Passamahls Joh. 13, 30 berichtet wird, die ganze Entstehungsgeschichte seiner grauenvollen That undeutlich macht.

Statt durch geschickte Combination der von den Evangelisten gebotenen Data für die rechte Zeitbestimmung dem Verständniß nachzuhelfen, macht unser Lehrbuch dem Kinde den sichersten, vielleicht aus eigenem Bibellesen gewonnenen Anhaltspunkt für die Aufeinanderfolge der Begebenheiten wieder unsicher. Für den Lehrer aber ist es wahrhaft trostlos, wenn er heute glaubt, Licht und Ordnung in eine Reihe von Begebenheiten gebracht zu haben, und morgen sieht er sich durch ein falsches Wort oder eine Vertraktheit des Lehrbuchs wieder um die Frucht seiner Bemühungen gebracht. Was soll man dazu sagen, wenn in sämmtlichen 140 Auflagen bei Erzählung der Leidensgeschichte das erste, von dem Herrn nicht angenommene Verhör, die Befragung um seine Jünger und um seine Lehre, sowie der Backenstreich des Dieners von Hannas zu Caiphas verlegt, also bei Besorgung von 140 Auflagen nacheinander nicht Einmal es der Mühe werth gefunden wird, das biblische Capitel, aus welchem 3—4 Verse genommen sind, vollständig nachzulesen? Auf der nächsten Zeile nach dem letzten herausgeschriebenen Wort: „was schlägst du mich?" heißt es Joh. 18, 24: „Und Hannas sandte ihn gebunden zu dem Hohepriester Caiphas!"

Eine sonderbare Exegese wird in der Geschichte von Pila-

tus entwickelt, wenn das τί ἐςιν ἀλήθεια; nicht fragend, sondern ausrufend übersetzt wird: „Was Wahrheit!" Abgesehen von der griechischen Grammatik, die hier das erste Wort hat, steht gerade die Frage nach der nicht gefundenen Wahrheit bedeutungsvoll als geistiges Armuthszeugniß da, welches sich das Heidenthum selbst ausstellt, Christo gegenüber, dem verstoßenen und mißhandelten König der Wahrheit.

In der Geschichte von Jesu Auferstehung finden sich auf den ersten 12 Zeilen verschiedene Unrichtigkeiten. Nach der Beschreibung des Erdbebens, der Engelserscheinung und der Bestürzung der Hüter heißt es: „Jesus aber war bereits auferstanden." Was soll das Plusquamperfectum? soll es die Auferstehung vor das Erdbeben setzen? Doch wohl nicht. Oder zwischen das Erdbeben und die Engelserscheinung? es wird aber das Erdbeben mit der Satzverbindung „denn" von der Engelserscheinung hergeleitet. Oder zwischen die Engelserscheinung und die Wegwälzung des Steines? so scheint es; denn es heißt weiter: „Er brauchte nicht zu warten, bis ihm der Engel das Grab öffnete." Aber wenn die Gestalt des Engels wie der Blitz war, wird vermuthlich auch seine Schnelligkeit wie der Blitz gewesen und sonach ein Intervall hier undenkbar sein. Wer verlangt aber auch hier von dem Erzähler eine nähere Bestimmung des Zeitverhältnisses? — Der folgende Satz lautet: „Und einige fromme Frauen ..... hatten .... Salben gekauft." Der Anschluß mit „Und" ist aber offenbar unrichtig, da die beiden Aussagen: „Er brauchte nicht zu warten ꝛc." und „sie hatten gekauft" nicht gleichartig oder coordinirbar sind. — Nach der Schrift haben die Frauen am Abend des Sabbathtages Spezereien gekauft (Marc. 16, 1.) — nach dem Lehrbuch „schon am Freitag Abend."

Woher weiß ferner der Erzähler so gewiß, daß Maria Magdalena „auf einem näheren Wege" zum Grabe voranging? Und warum geht er von dem vorher benützten Berichte des Matthäus, nach welchem derselbe Engel, der den Stein von des Grabes Thüre wälzte, den Frauen hernach darauf sitzend

erschien, plötzlich zu dem des Lucas über, welcher, die von Maria Magdalena und die von den übrigen Frauen gesehene Erscheinung nicht unterscheidend, von zwei Engeln redet? Gerade für den Unterricht ist ein gewisser harmonistischer Tact doch auch etwas werth.

Sodann aber zogen denn die Jünger nach Christi Auferstehung ihres Gewerbes wegen nach Galiläa heim, daß es heißen kann: „sie kehrten wieder zu ihrem Gewerbe am See Tiberias zurück?" Meines Wissens war der Grund ihrer Rückkehr der Befehl Jesu, Matth. 26, 32 und das Engelswort Matth. 28, 7, wovon freilich unser Buch keine Notiz nimmt.

Wirklich ist dann auch nichts von jener Erscheinung auf dem Berg in Galiläa Matth. 28, 16 zu lesen, welche als die eigentliche Erfüllung des Engelswortes zu betrachten ist: „da werdet ihr ihn sehen." Der fragliche Abschnitt ist überschrieben: „Jesus erscheint dem Thomas und am See Genezareth," und schließt mit Erwähnung der mehr als 500 Jünger, die den Auferstandenen „an einem Ort" sahen. Getrennt davon, unter der neuen Ueberschrift: „Jesu Himmelfahrt", folgt dann erst das „Gehet hin in alle Welt ꝛc.", aber ohne irgend eine Angabe des Ortes, wo dies gesprochen wurde. Ebenso fehlt für das Ereigniß der Himmelfahrt jede Ortsbestimmung, so daß in dieser Beziehung allen möglichen irrigen Vorstellungen Raum gegeben ist.

Doch es wäre kein Ende abzusehen, wollte man die Ungenauigkeiten solcher Art alle aufzählen, wie sie sich neben den groben Unrichtigkeiten allenthalben finden. Es sei nur noch bemerkt, daß sich die Consequenz des Buches in der Festhaltung seiner Eigenheiten durch alle neuen Auflagen sogar auf die Druckfehler erstreckt und von Absolom in der 140. Auflage so gut als z. B. in der 15. gelesen wird: Er blieb „mit seinen schönen und außerordentlichen langen Haaren" in den Aesten einer Eiche hangen — eine Kleinigkeit, aber doch bezeichnend für die Art, wie bei Herstellung der neuen Auflagen verfahren wird.

Die Vertheidiger des Buches werden viele der gerügten Fehler als Folge der überall sichtbaren Absicht des Verfassers, sich so kurz als möglich zu fassen, entschuldigen wollen und ihm diese Kürze zum besonderen Verdienst anrechnen. Ich kann nicht umhin, darauf ausführlich zu antworten und als zweiten Hauptfehler des Lehrbuchs den nachzuweisen:

Es gibt viel zu wenig. Es will den ganzen historischen Inhalt der heil. Schrift auf einen Raum von 205 Seiten in Duodezformat, ja genau genommen noch viel weniger zusammenpressen. Denn auf diesen 205 Duodezseiten müssen auch noch circa 115 größere und kleinere Bilder Platz finden, die zusammen leicht einen Raum von 45—50 Seiten wegnehmen, so daß für den Text höchstens noch 160 bleiben. Ich frage nun: ist es nicht eine Ironie auf das Jahrhundert der Intelligenz, daß an diesem Erzählungsstoff von 160 Duodezseiten im Umfang in unseren Volksschulen 6—7 Jahre lang herumgearbeitet und zuletzt — in der Regel auch das nicht gelernt wird? Die Sache wäre lächerlich, wenn sie nicht zu traurig wäre.

Man stelle vor Allem eine andere Aufgabe, die einer Anstrengung werth ist. Bei der jetzigen Einrichtung schwebt, wie es scheint, Lehrern und Schülern unwillkührlich der Gedanke vor: welche tödtliche Langeweile später entstehen müßte, wenn gleich in dem ersten oder zweiten der 7 Curse etwas Rechtes gelernt würde. So schiebt man dies lieber auf, aber im nächsten und übernächsten Jahr macht man's ebenso; die tödtliche Langeweile stellt sich troß dem, daß nichts gelernt ist, bei der endlosen Wiederholung der nämlichen Dinge ein, und von der biblischen Geschichtsstunde geht die ansteckende Pest der Schule, die Stagnation, aus, um allem frischen Leben überhaupt ein Ende zu machen.

Man stelle die Aufgabe höher für die ganze Schulzeit, aber niedriger für das einzelne Schuljahr: dort höher, weil es sonst nicht der Mühe werth ist oder wenigstens scheint, hier niedriger, weil sonst alle Jahre auf die Schulprüfung zu der

vorgeschriebene Lehrstoff ganz, aber nie gründlich durchgenommen wird. Beides würde am einfachsten mit der Einführung eines vollständigeren Lehrbuchs und einer geeigneten Vertheilung des Stoffes auf 2 oder 3 Jahre erreicht werden. Ich gebe natürlich, wenn ich den jetzigen Stand sehr vieler Schulen bezüglich dieses Unterrichtszweiges einen kläglichen nenne, dem bisherigen Lehrbuch nicht allein die Schuld, aber zum mindesten, wenn ein neuer Aufschwung in unser Unterrichtswesen von dem besprochenen, überaus wichtigen Lehrgegenstand aus kommen soll, so ist dieses Buch wahrlich hiezu kein geeignetes Mittel. Sollen unsere Kinder, unsere Confirmanden denn nichts erfahren von dem, was hier aus den alleräußerlichsten Rücksichten und nach blindem Belieben weggelassen ist? Soll ihnen z. B. die Lebensgeschichte des großen Heidenapostels willkührlich zugestutzt werden bloß aus dem Grunde, weil das Lehrbuch in jeder Hälfte nur so viel Paragraphen, als das Jahr Wochen hat? Oder, um von vorne anzufangen, sollen sie Gen. 1, V. 1 u. 2, dann die Schöpferworte Gottes bei den einzelnen Tagewerken, dann die Art der Erschaffung des Menschen nicht lernen? Das fatale Bild, welches Adam und Eva unter dem verbotenen Baum darstellt, könnte ich füglich entbehren, aber die Thatsache nicht, daß die Menschheit ursprünglich in einem einzigen Mann existirte, und daß hernach Gott dem Manne ein Weib zugesellte, welches von ihm genommen war. Denn beides hat grundlegende Bedeutung für die Geschichte der Menschheit und des Reiches Gottes.

Ueber das Paradies findet sich kein eigener Abschnitt, sondern unter der Ueberschrift „Sündenfall" wird nur etwas davon erwähnt, aber z. B. der Name Eden nicht, der heilige Strom mit seinen 4 Armen nicht, die Gen. 2, 19. 20. veranschaulichte Herrschaft des Menschen über die Natur nicht. Der bedeutungsvolle Zug der Bekleidung des gefallenen Menschen durch Gottes Hand, sowie das Lagern der Cherubim vor die Pforte des Paradieses, welches ja von der Erscheinung mit dem Flammenschwerte wohl zu unterscheiden ist, bleibt gänzlich

unberücksichtigt. Anstatt der vollständigen göttlichen Antwort auf Cain's Verzweiflungswort soll man sich mit einem abgerissenen „Nein" begnügen. Die tiefsinnige Schilderung der Fortschritte im cainitischen Geschlechte bis zur Gipfelung in dem Mordliede Lamech's, der Anfang einer Gemeinde Gottes zu Enos' Zeiten, die Hinwegnahme Henoch's, fast die ganze Geschlechtslinie bis Noa fehlt.

Weil aber dieses Defecten-Verzeichniß, welches sich bis jetzt nur über die ersten 6 Seiten erstreckt und hiefür noch sehr unvollständig ist, bei genauer Fortführung so groß würde, wie das Buch selbst, so notire ich in der alttestamentlichen Geschichte der Kürze wegen nur noch dieß, daß unsere Kinder von der Gesetzgebung Mosis aus diesem Buche wohl die Bestimmungen über Vogelnester und Obstbäume in extenso lernen, was an sich ganz recht ist, dagegen aber von einem Versöhnungsfest und seinem Opferritus, von einem Gnadenstuhl und Gnadendeckel im Allerheiligsten, von einem Thronen Gottes daselbst über den Cherubim kein Wort, daß ferner der Inhalt des ganzen Buches Josua auf einer Duodezseite und 4 Zeilen wiedergegeben, das Buch der Richter aber auf 2 solchen Seiten, das Buch Esther mit 10 Zeilen abgemacht wird 2c., daß von sämmtlichen Richtern Israel's außer Gideon, Eli und Samuel nichts, auch nicht der Name vorkommt, ferner nichts von sämmtlichen 11 Königen Judas zwischen Rehabeam und Ahas, nichts von sämmtlichen 18 Königen Israel's nach Jerobeam, außer Ahab, Ahasja und Hosea, und von diesen nur so nebenher und so wenig, daß von der Blutschuld Ahab's und Isebel's an Naboth und dem Untergang ihres Hauses, besonders dem schrecklichen Ende Isebel's mit keiner Sylbe die Rede ist. Eben so sind die meisten der Propheten, die uns Schriften hinterlassen haben, und in Daniel's Geschichte z. B. das drohende mene mene tekel wider Belsazar, sowie der Uebergang des Weltreiches von den Chaldäern auf die Meder und Perser mit Stillschweigen übergangen.

Doch ohne Vergleich schlimmer noch ist es, wenn unsere

Kinder in der neutestamentlichen Geschichte z. B. die Namen der 12 Apostel nicht lernen (wie mir denn wirklich auch die besten Schüler sie nicht sagen konnten), wenn sie nichts erfahren von dem hohepriesterlichen Gebete Jesu, wenn ihnen die Leidensgeschichte mit so wenig Genauigkeit eingeprägt wird, daß z. B. die bedeutungsvolle Gestalt des kreuztragenden Simon von Cyrene gänzlich fehlt.

Die willkührlichen Elisionen in der evangelischen Geschichte beginnen aber viel früher. Nicht nur, daß die wichtige, auf Einen Tag mit der Versuchung des Herrn fallende Gesandtschaft des hohen Rathes an Johannes den Täufer fehlt, auch von dem ersten Auftreten Jesu in Jerusalem, von der damaligen Reinigung des Tempels, von dem Gespräch des Nikodemus, von seiner vorbereitenden Wirksamkeit neben Johannes, Ev. Joh. 3, 22 sq., von der Ursache der Rückkehr nach Galiläa erfährt man nichts. Ebenso nichts von der Sendung der 2 Johannesjünger zu dem Herrn, von dem Unglauben der Nazarener, von der Berufung der Söhne Zebedäi vom Schiff und des Matthäus vom Zolltisch weg, von der Aussendung der 12 oder der 70 Jünger, Matth. 10, 1 sq. und Luc. 10, 1 sq. von dem guten Bekenntniß Petri und der Antwort des Herrn auf dasselbe, von dem Brode des Lebens Joh. 6, von dem Lichte der Welt Joh. 8, von dem majestätischen „Ich bin's" des Herrn in Gethsemane, von dem großen Wort des Auferstandenen: Nehmet hin den heil. Geist ꝛc. In der Geschichte der Apostel wird das erste Wunder vermißt, sodann die erste dadurch wachgerufene Feindschaft der Welt, kurz der Inhalt von Act. 3 u. 4 nahezu ganz, der Apostel Gefängniß und Errettung, Simon der Zauberer, der erste uns berichtete Todesfall in der Gemeinde, die erste Kirchenversammlung, und in der Geschichte des Apostels Paulus so viel, daß z. B. von Antiochia, von Corinth und Ephesus nicht mit einer Sylbe Erwähnung geschieht.

Der Verfasser sagt einmal, man könne das Alles, was fehlt, im Neuen Testament lesen. Das ist nun freilich wahr;

aber bei der Abfassung eines Schulbuches für diesen Unterrichtszweig handelt es sich gerade um die Auswahl desjenigen, was nicht blos gelesen, sondern gelernt, erklärt, dem Gedächtniß eingeprägt und durch oftmaliges Wiederholen und Verweilen dabei allmählich zum Verständniß gebracht werden soll. Das Schulbuch muß das vorgeschriebene Maß für den Lehrer und die Summe dessen enthalten, was von dem Schüler als unerläßlich gefordert wird. Wenn es mit einer Verweisung auf die heil. Schrift gethan wäre, so brauchten wir ja überhaupt kein Lehrbuch. Und im Prinzip kann man auch denen nicht Unrecht geben, welche die unmittelbare Benützung der Bibel statt jedes anderen Lehrbuches fordern. Allein ausführbar ist das nur unter den günstigsten Verhältnissen; bei starken Classen und schwachen Köpfen, bei geringer Fertigkeit im Aufsuchen, im Lesen und Denken, bei der Unfähigkeit der meisten Kinder, eine Geschichte anders, als verbo tenus sich einzuprägen, ist ohne einen in die Hand gegebenen Auszug nicht fertig zu werden. Die Volksschule gewöhnlichen Schlags braucht durchaus ein handliches, sehr wohlfeiles, nicht mehr, aber auch nicht weniger, als das Nothwendige enthaltendes Lehr- und Lernbuch. Die Bibel selbst ist für diesen Gebrauch viel zu groß, unser eingeführtes Lehrbuch aber viel zu klein.

Ich bemerke außer den angeführten Mängeln nur noch den, daß darin zur Entstehungsgeschichte der heil. Schrift nahezu nichts beigebracht wird. Glaube Niemand, daß ich damit etwas Ungehöriges fordere. Aber soll es denn dabei bleiben, daß unsere Kinder, anstatt auf geschichtlichem Wege dazu zu kommen, nur so gelegentlich im Katechismusunterricht, etwa beim 3. Gebot nach beliebter Praxis, das biblische Bücherverzeichniß auswendig lernen, wobei es ihnen dann großentheils überlassen bleibt, von dem Vorhandensein der Bücher aus durch einen Rückschluß auf die Existenz der vorher noch nie genannten Verfasser zu kommen?

Es sollte keiner von den heiligen Schriftstellern in der biblischen Geschichte, und zwar an der rechten Stelle, unge-

nannt bleiben, der Inhalt jedes Buches ganz kurz, bei den kleinen Propheten vielleicht mit einem einzigen hervorragenden Spruch der Weissagung angegeben und, wo die Entstehungsgeschichte des Näheren bekannt und so merkwürdig ist, wie bei der Offenbarung Johannis, diese nicht verschwiegen, über die Sammlung aber des alt- und neutestamentlichen Kanons das Nöthigste angemerkt werden.

Denn wir können keine eigenen Vorträge über alt- und neutestamentliche Einleitung halten, so wenig als wir mit unserer Dorfjugend z. B. Weltgeschichte besonders treiben können. Das Handbüchlein der biblischen Geschichte muß uns zugleich als Einleitung in die heil. Schrift, wie nicht minder auch als Einleitung in die Weltgeschichte dienen*). Wegen dieser seiner mehrfachen Bestimmung kommt so außerordentlich viel auf die rechte Beschaffenheit desselben an, und wir müssen die Anwendung des Grundsatzes, daß für die Jugend Alles gut genug ist, hier am allerentschiedensten abweisen. Nicht Alles, sondern das Beste und Vorzüglichste, was von der Höhe der biblischen Wissenschaft aus, sowie auf Grund der reichsten praktischen Erfahrung geleistet werden kann — das, und nichts Anderes, ist gut genug für unsere Jugend.

---

*) Rühmend sei hier des Buches von Kündig gedacht: „biblische Geschichte für den Jugendunterricht und als Einleitung in das Bibellesen." Die Ausführung entspricht dem treffend gewählten Titel, und ebenso ist auf die weltgeschichtliche Seite die nöthige Rücksicht genommen! Dieses und Kurtz „biblische Geschichte, der h. Schrift nacherzählt und erläutert", sind unter denjenigen Lehrbüchern, welche den Text mit erklärenden Anmerkungen versehen, meines Wissens die besten. Leider ist das eine allzu reichhaltig, und das andere nicht populär genug für unsere Volksschulen, für welche Ausdrücke wie „Protevangelium", „Sechstagewerk", „messianische Zeit" u. s. w. schon zu hoch gegriffen sind. Für Lateinschulen und ähnliche Anstalten dürften beide Bücher in vorzüglichem Grade empfehlenswerth sein.

Also z. B. **nicht** eine Darstellung der biblischen Geschichte, die alles geschichtlichen Sinnes ermangelt. In dieser Beziehung steht es bei unserm Lehrbuch am traurigsten aus. Es ist dieß sein **dritter Hauptfehler**, der schlimmste von allen:

Es führt nicht in den Zusammenhang ein; es giebt nur Geschichten, aber keine Geschichte, es verfolgt eine andere, als geschichtliche Tendenz.

Der Nachweis hiefür ist im Grunde durch alles bisherige schon geliefert. Denn wie kann von einem Zusammenhang der alttestamentlichen Geschichte, um noch einmal mit dieser zu beginnen, die Rede sein, wenn der Uebergang der göttlichen Verheißung von der Menschheit im Ganzen auf das Geschlecht Sem's, vom Geschlechte Sem's auf den Samen Abraham's, vom Samen Abraham's auf den Stamm Juda, vom Stamme Juda auf das Haus David's nicht aufgezeigt, sondern durch gänzliche Weglassung des Segens Noah's und Jakob's, sowie der göttlichen Verheißung an David, 2 Sam 7, die geschichtliche Kette durchbrochen, wenn schon die Schöpfungs- und Urzeitgeschichte auf's Aergste verstümmelt, die Richterzeit in Israel, sowie die der Könige nach der Theilung des Reiches fast gar nicht zur Darstellung gekommen ist?

Eine vollständigere Darlegung und Einprägung des Inhalts von Gen. 1—3 böte unter Anderm den großen Vortheil dar, später, etwa in Christenlehren, die Jugend in den wunderbaren Parallelismus einzuführen, der zwischen diesem Anfang und jenem Ende der Wege Gottes besteht, von dem wir Apoc. 21 u. 22 lesen, — in den Parallelismus also zwischen der alten und der neuen Schöpfung, zwischen dem ersten und dem andern Paradies oder dem himmlischen Jerusalem, welches bis auf den Strom und das Holz des Lebens die Schätze des ersten, verlornen Paradieses alle, nur in erhöhter Herrlichkeit, wiederbringt, und ebenso in den Gegensatz zwischen der uranfänglichen Nacht ohne Tag und dem einstigen Tag ohne Nacht, zwischen der alten, nach Gen. 3 in Sünde und Tod

gefallenen, und der neuen Welt, in welcher Gerechtigkeit wohnt und der Tod nicht mehr sein wird, noch Leid, noch Geschrei. Ein schlechter Unterricht über Gen. 1—3 aber nimmt nicht nur zu solchen Vergleichungen zwischen dem A und dem O der heil. Schrift die Möglichkeit, sondern zerstört überhaupt die Basis alles zusammenhängenden Schriftverständnisses. Wie es nun in unserm Lehrbuch gleich mit diesen ersten Abschnitten bestellt ist, wurde oben wohl zur Genüge gezeigt. Weder über die Schöpfung, noch über das Paradies giebt es einen vollständigen oder gründlichen Unterricht; über die Entwicklung in Cain's oder die in Seth's Geschlecht gar keinen. Was bleibt von der Urgeschichte noch übrig, wenn das Alles fehlt, und ein Henoch z. B. nicht des Nennens werth gefunden wird? Man nehme noch hinzu, daß in der gang und gäben Schulpraxis gar mancher Lehrer, der keine Liebe für die heilige Geschichte hat, dem Buche die Kunst des Zustutzens ablernt und aus dem vorliegenden Extract wieder nach seinem Belieben herausnimmt, was ihm die Quintessenz von jenem zu sein scheint — auf diese Art kommt man zu den Eingangs beschriebenen Resultaten.

Wie sollen die Kinder einen Sinn für das alte Testament und seinen weissagenden Charakter bekommen, wenn eine der größten, grundlegenden Thatsachen, wie das Passa, so obenhin und so flüchtig abgemacht wird, daß der Schüler gerade zur Noth das geschehene Faktum sich merkt, aber keinen einzigen der Züge, die ihn auf die Spur des Verständnisses leiten könnten! Und sollte man denn von einem Lehrbuch nicht auch verlangen dürfen, daß es einen Namen wie Passa in einer Anmerkung verdeutscht, und beifügt, daß es mit „Osterfest" wiedergegeben ist? Aber freilich — der Name Passa kommt, wie ich den Augenblick entdecke, überhaupt in unserm Buche nicht vor, und ich begreife jetzt, warum meine Schüler, auch die ältesten, als ich das erstemal diesen Namen vorbrachte, nicht wußten, ob ich von einem unbekannten Menschen oder Thier oder was sonst rede.

In der weissagenden Geschichte des Alten Testaments ist

ferner eine hervorragende Erscheinung der Priester Gottes und König der Gerechtigkeit Melchisedek, und eine Hinweisung auf Ps. 110, 4 und Hebr. 7, 1—3 würde genügen, ihn als Vorbild Christi nach seiner zugleich königlichen und priesterlichen Würde zu kennzeichnen. Allein das liefe schnurstracks wider das in unserer Unterrichtspraxis herrschende System*). Nach die-

*) Ich kann von jetzt an nicht umhin, von der biblischen Geschichte aus bisweilen einen Blick auf das benachbarte Gebiet des Katechismusunterrichts zu werfen. Denn es greift da eines in das andere ein, und viele Gebrechen unseres Lehrbuchs stehen in einem Verhältniß der Wechselwirkung zu anderen Uebelständen unseres Unterrichtswesens, wie es gemeiniglich beschaffen ist. Daß damit denen, bei welchen es besser bestellt ist, in keiner Weise zu nahe getreten werden soll, brauche ich wohl nicht erst zu sagen. Ich rede aus der ordinären Wirklichkeit heraus und bin mir überhaupt bei diesem Allen wohl bewußt, wie viel leichter die Aufstellung des Princips, als die Durchführung ist.

Ein Hauptfehler ist aber gemeiniglich das ungeschichtliche Verfahren. Es wird immer noch viel zu viel mit Begriffen gerechnet, wie früher mit rationalistischen, so jetzt mit orthodoxen, anstatt daß Thatsachen veranschaulicht werden. Was soll denn überhaupt unser Katechismusunterricht sein? Soll er eine populär gemachte Dogmatik sein? oder eine so zugerichtete Moral? oder die bloße Einprägung der Hauptstücke und Sprüche mit Erklärung des Wortverstands? Er soll die Blüthe und Frucht, das gewonnene Resultat unseres Unterrichts in der biblischen Geschichte sein. Wenn die großen Thaten Gottes von der Erschaffung der Welt an, die Offenbarungen durch Mose und durch den Sohn, die Sendung des heil. Geistes, die Gründung und Pflanzung der christlichen Kirche, die Einsetzung der heiligen Taufe und des Abendmahls — wenn diese Dinge recht erzählt und ihre Bedeutung aufgezeigt ist, so bedarf es in der That nichts mehr, als das Gefundene dem Kinde an's Herz zu legen. Hingegen wenn dasselbe nicht schon bei Erzählung von Gen. 1 einen Eindruck von Gott, „dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde," empfangen, wenn es nicht schon bei Gen. 4 in der Geschichte Cain's

sem darf eine Idee von dem Königthum und Hohepriesterthum Christi nicht eher aufkommen, als bis man im Katechismus bei

---

sowie Gen. 5, 3 in dem von Seth gesprochenen Wort angefangen hat zu begreifen, was Erbsünde ist, wenn ihm nicht in der ganzen alttestamentlichen Geschichte klar geworden ist, was der Name Christus besagt, und in der ganzen evangelischen Geschichte, was in dem Namen Jesus liegt, so schweben die nachherigen Demonstrationen zum ersten und zweiten Glaubensartikel in der Luft. In der Luft schwebt oft unsere ganze Predigt, weil der Gemeinde bei dem Gräuel der Verwüstung, den der Rationalismus angerichtet hat, unter Anderem die solide Basis des Schriftverständnisses, die Kunde von den göttlichen Heilsthaten, größtentheils abhanden gekommen ist. Die schlimmsten Vorstellungen, die man sich hierüber machen mag, bleiben noch hinter der Wirklichkeit zurück.

Biblische Geschichte und Katechismus (wie auch die Predigt) verhalten sich zu einander, wie der Baum und die Frucht. Einen Baum des Lebens sehen wir dort wachsen, der seine Wurzeln in der ewigen Liebe Gottes und seine Krone in Christo, dem fleischgewordenen Gottessohne, hat — hier aber wird auf die Frucht des Baumes hingezeigt und gesagt: Brechet davon und esset! — Der Katechismusunterricht darf nicht N e u e s hinzubringen zur biblischen Geschichte, sondern nur an die bereits bekannten Thatsachen und Erscheinungen derselben e r i n n e r n und den darin verborgenen S c h a t z d e s H e i l e s h e b e n.

Daß der aus Gen. 1 bekannte Schöpfer Himmels und der Erde auch s e i n Schöpfer und Vater, der in der evangelischen Geschichte vor Augen gemalte Heiland auch s e i n Heiland sei ꝛc. — Das ist Alles, was das Kind zu wissen braucht, um sein Glaubensbekenntniß mit Verstand zu sprechen. So hat es auch Luther in seiner überaus herrlichen, in der gemeinen Praxis aber oft grausam in Stücke gerissenen Auslegung gehalten. Kurz der Katechismusunterricht ist nichts, als das Fiat applicatio zur biblischen Geschichte, die Ausdeutung und Ausbeutung der hier beschriebenen Dinge der Vergangenheit für Gegenwart und Individuum.

Bei diesem Verhältniß kann ich in dem Versuch, unsere Katechismusfrage unbekümmert um den Stand der Dinge bezüglich der biblischen Geschichte in unseren Volksschulen zu erledigen, nur ein unausführbares ὕστερον πρότερον sehen.

der Auslegung des 2. Artikels und den Worten angekommen ist: „sei mein Herr“. Hier wird Halt gemacht, und das Kind muß auf die Frage: welches sind die drei Aemter Christi? nolens volens, es mag von den nothwendigen Voraussetzungen der Frage etwas oder nichts inne haben, die Antwort geben: das prophetische, hohepriesterliche und königliche Amt.

Unserm Lehrbuch muß man es lassen, daß es in dieses System keine Störung bringt. Es läßt nicht blos ein andeutendes Wort zur Erklärung jener weissagenden Erscheinung, es läßt gleich die ganze Erscheinung selbst bei Seite — von Melchisedek lernt hier das Kind auch nicht den Namen. Wozu auch ihn vor der Zeit nennen? Später kommt er ja doch im Unterricht noch an die Reihe. Beim 2. Glaubensartikel, wenn sich die Frage nach den Vorbildern Christi erhebt, wird, wenn's gut geht, mit einer Reihe anderer Dinge auch der Name Melchisedek auswendig gelernt.

Wenn es in Wirklichkeit usus ist, Alttestamentliches erst beim 2. Glaubensartikel hereinzuziehen, wenigstens da erst in seiner Bedeutung aufzuzeigen, sollte es nicht umgekehrt besser gethan sein, den 2. Glaubensartikel, ich meine Christum, den Mittelpunkt unseres Glaubens, in die alttestamentliche Geschichte hereinzuziehen, oder besser gesagt, das Licht der Erfüllung in Christo auf die Geschichte der Vorzeit, welche durch und durch weissagenden Charakter hat, fallen zu lassen? Jeder rechtschaffene Lehrer wird das bei Joseph's Erniedrigung und Erhöhung, sowie bei David's ähnlichem Schicksal thun. Aber erstlich hat es in viel eingehenderer Weise, als gewöhnlich, zu geschehen, und es ist z. B. nicht das Rechte, daß die Kinder den 22. Psalm erst in der Leidensgeschichte kennen lernen — in David's Leben hat er zunächst seine Stelle. Sodann aber fordert das ausgesprochene Princip eine weit umfassendere Anwendung, als gewöhnlich davon gemacht wird. Denn die ganze heilige Geschichte ist typisch, wie das z. B. gleich von Adam ausdrücklich geschrieben steht Röm. 5, 14, oder wie es unverkennbar ist, daß Henoch's und Elias wunderbarer Lebens-

ausgang zu Christi Himmelfahrt, sowie das Wunder mit Mosis Leichnam zu dem Wunder der Verklärung und Auferstehung des Leibes Christi in vorbildlicher Beziehung steht.

Wie, wenn man einmal anfinge zu glauben, daß die Schrift von Christo zeuget? wenn man es einmal darauf wagte, Alles in Beziehung zu diesem Einen heiligen Mittelpunkt unseres Glaubens zu setzen? Würden unsere Kinder wohl weniger gern biblische Geschichte lernen, weil sie etwas dabei zu denken genöthigt würden? Ich glaubte denn doch nicht. Es ist ja gerade dieß der unvergleichliche Reiz, zumal der alttestamentlichen Geschichte, daß durch die irdischmenschliche Entwickelung, besonders an den Höhepunkten ihres Fortschritts, etwas von dem Glanze der verheißenen herrlichen und himmlischen Zukunft hindurchschimmert, so daß die jeweilige Gegenwart nach Delitzsch's treffendem Ausdruck zum Transparent wird für die durch sie angebahnte glorreiche Zukunft. Derjenige nun wird die Geschichte des Alten Testaments am Besten lehren, der diesen ihren transparenten Charakter am Besten zur Anschauung bringt.

Wie anders werden die Kinder das Thronen David's auf Zion betrachten, wenn man sie dazu den Anfang von Ps. 110 sprechen und auf den irdischen Königsthron zu Zion einen Schimmer von dem Glanz des Himmelsköniges Christus fallen läßt, des Sohnes und Herrn David's, der da „sitzet zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters"? Oder wie lebendig und gegenwärtig wird ihnen die Geschichte von dem feierlichen Einzug der Bundeslade auf Zion werden, wenn man sie Psalm 24 correspondirend dazu sprechen und diese Aufstellung der Bundeslade als eine Aufrichtung des Thrones Gottes auf Zion erkennen läßt? Aber freilich für unser Lehrbuch bedarf es keiner Beleuchtung der zwei letztgenannten Thatsachen durch die entsprechenden Psalmstellen, weil beide Thatsachen für dasselbe nicht existiren. Daß einmal ein David auf Zion thronte und daß er die Lade des Herrn da hinauf bringen ließ, so daß jetzt durch diese Nähe des Königsthrones an dem Throne Jehovah's das Sitzen Christi zur

rechten Hand Gottes vorgebildet war — das sind dem Verfasser Nebenumstände gewesen, welchen in einem Buche für Schulen und Familien keine Bedeutung zukommt. Ueber die erstere Thatsache geht er mit der dürftigen Notiz, daß David „die Burg Zion mit Sturm nahm und Jerusalem zur Hauptstadt des Landes machte,“ eilend hinweg, um so bald als möglich zu der für seinen moralistrenden Zweck austräglicheren Geschichte mit Bathseba zu kommen, von welcher der Abschnitt seine Ueberschrift hat: „Uria wird getödtet.“ Und was das Andere betrifft, so ist er zwar nahe daran, es zu berühren, kommt aber doch nicht dazu. „Es war,“ heißt es in eben diesem mit Uria's Namen überschriebenen Abschnitt, „eine von David's ersten Sorgen, die schönen Gottesdienste in der Hütte des Stifts, die jetzt in Jerusalem aufgerichtet wurde, wieder herzustellen; denn eine lange Zeit hatte man nach der Lade nicht mehr gefragt.“ Hier hören wir wohl, daß die Stiftshütte in Jerusalem aufgerichtet wurde, was bekanntlich nicht wahr ist, aber kein Wort davon, wie die Lade des Herrn in feierlichem Zug von Kiriath Jearim abgeholt und unter Jubel und Lobgesängen auf den heiligen Berg Zion gebracht wurde.

Wer in einer Darstellung von David's Leben im Stande ist, an seinem Thronen auf Zion, der Abholung der Bundeslade und endlich der großen, an den beabsichtigten Tempelbau sich anschließenden Verheißung Gottes 2 Sam. 7 vorüber zu gehen, während er daneben doch für die Bathseba-Geschichte mehr als 2 Seiten Raum hat, verräth damit jedem Kundigen unwidersprechlich seine Tendenz, daß er kein biblisch-geschichtliches Lehrbuch, sondern ein biblisch-moralisches Exempelbuch schreiben will.

Ein wirkliches Lehrbuch der biblischen Geschichte wird auch eine solche Gelegenheit, neutestamentliches Licht in's alte Testament herein fallen zu lassen, wie sie sich bei Erwähnung des Ahitophel darbietet, nicht vorüberlassen. Unser Erzähler nennt zwar den Namen Ahitophel auch, aber kein einziger der vorbildlichen Züge seiner Geschichte: die Vertrautheit mit David,

daß er „sein Brod aß“, der verrätherische Rath und das Ende mit Schrecken, wird angeführt.

Nirgends jedoch tritt der weissagende Charakter der alttestamentlichen Geschichte deutlicher hervor, als bei der Restauration nach dem Exil. Dieser Wiederaufbau des Tempels und der Mauern Jerusalems ist ganz durchschimmert von dem Glanze der herrlichen Zukunft, die er abbildet. Diese heiligen Personen, die da handeln, Josua und Serubabel, Haggai und Sacharja — sie sind „eitel Wunder“, wie der Engel Sach. 3, 8 sagt, d. h. offenbar: lauter Bilder der verheißenen glorreichen Zukunft. Warum soll denn nun ein Lehrbuch nicht andeuten können, daß dieser Priester und dieser König mit einander im Bunde eine Weissagung bilden auf den zukünftigen ewigen Priesterkönig Christus? warum nicht wenigstens durch Hinweisung auf Sach. 6, 12. 13 auf das Prophetische dieser Doppelerscheinung aufmerksam machen? Und hat man einmal das weissagende Wort von dem Mann der Zukunft gefunden: „den Tempel des Herrn wird er bauen,“ so schließen sich daran wie von selbst die neutestamentlichen Stellen vom Tempel und Hause Gottes an, und in dem Tempel seiner Gemeine hat man die Erfüllung gefunden zu der im damaligen Tempelbau liegenden Weissagung — eine Erfüllung, die jeden Christen unmittelbar angeht; denn in diesen jetzt sich erbauenden Tempel der Gemeine Gottes sollen wir uns Alle als lebendige Steine einfügen (1 Petri 2, 5). So, meine ich, könnten die scheinbar entlegensten und wirklich durch Jahrtausende von uns getrennten Dinge auch dem heutigen Geschlecht wieder nahe gebracht werden. — Daß das Lehrbuch nicht Alles ausführen kann, ist klar; aber es kann dem kundigen Lehrer mit ein paar wohlgewählten Citaten viel an die Hand geben. Dabei versteht sich von selbst, daß man im ersten Cursus nicht bringen muß, was in den letzten gehört.

Großartig und in den Zusammenhang der Heilsgeschichte tief eingreifend ist ferner die durch die ganze heilige Schrift gehende Beziehung des Reiches Gottes zu den Reichen dieser

Welt; und vielleicht stimmt mir doch ein und der andere Amtsgenosse bei, wenn ich sage: es ist nicht damit gethan, daß man Christi Königthum beim 2. Glaubensartikel unvorbereitet und unvermittelt zwischen dem „mein Herr" und „der mich" zugleich mit dem prophetischen und hohepriesterlichen Amt abhandelt und unter die Rubriken „Allmacht, Gnade, Herrlichkeit", die ganze Lehre unterbringt. Der Löwe aus Juda, der Sohn Davids und Erbe seines Thrones, der Friedenskönig, Sach. 9, 9. 10 mit seinem weltumfassenden Friedensreich muß ebenso wie das Palmsonntagsevangelium bereits bekannt sein, wenn die Lehre von Christi Königthum an die Reihe kommt. Aber auch Bileam's und Daniel's Sprüche müssen ihrem Hauptinhalt nach früher oder später hereingezogen werden. Denn nicht blos, daß der Verheißene als Friedenskönig ein Friedensreich aufrichten, sondern auch daß Er, eben zu diesem Endzweck, seine Feinde zuvor zermalmen wird, will aus der heil. Schrift gelernt sein. Die Feindschaft der Welt aber gegen den Gesalbten Gottes gipfelt in den Weltreichen, und ein Lehrer oder Lehrbuch der biblischen Geschichte darf sich der Aufgabe nicht entziehen, die Geschichte der Weltreiche in ihrer Beziehung zum Reiche Gottes an der Hand der Schrift zu verfolgen von Nimrod, dem ersten Eroberer, und Nebukadnezar, dem ersten Weltherrscher, an bis zu dem Halleluja der himmlischen Heerschaaren: „Halleluja! Denn der allmächtige Gott hat das Reich eingenommen." „Es sind die Reiche der Welt unsers HErrn und seines Christus geworden." Ap. 19 u. 11.

Vom Standpunkt unseres Lehrbuchs aus wird man freilich lauten Protest hiegegen erheben. Dasselbe erzählt z. B. Bileam's Geschichte genau bis zum entscheidenden Moment, nämlich bis zu dem weissagenden Wort, um dessentwillen sie offenbar in der Schrift steht. Dieses Wort selbst aber, von dem aufgehenden Stern aus Jakob, bekommen wir nicht zu hören. Daß man im Neuen Testament beim Stern der Weisen an diese Prophezeihung denken und im Unterricht daran erinnern kann, daß man bei vorgerückteren Schülern sogar mit

den Sprüchen Bileam's über Moab und Edom, Amalek und Cain, Assur und Chittim etwas anfangen und, von einigen bereits bekannten Namen der gegen Israel feindlichen Heidenvölker ausgehend, den im letzten Grunde gottfeindlichen Charakter der Reiche dieser Welt aufzeigen, von da bis zu Daniel's 4 Weltmonarchieen und dem ewigen Königreich Gottes fortschreiten, auf diese Weise aber vielleicht etwas Licht in das Dunkel bringen könnte, welches gemeiniglich für die lernende Jugend und die bibellesende Gemeinde Namen wie Assur, Babel, Rom, Nebukadnezar, Kores, Augustus umgiebt — lauter Namen, denen doch selbst unser elisionen-reiches Lehrbuch nicht auszuweichen vermochte, — daß man es möglicher Weise einmal dahin bringen könnte, daß solche weltgeschichtliche Namen aufhören, wie versteinernde Medusenhäupter unsere Lehrer und Schüler anzustarren, und daß im 2. Glaubensartikel mit dem Namen des römischen Landpflegers Pontius Pilatus ein vernünftiger Gedanke verbunden würde, — das sind lauter Ansichten, welche dem Sinn und Geist unseres Lehrbuchs schnurstracks zuwiderlaufen. Denn dieses hat wohl Raum genug für eine Unzahl von Bildern und Bildchen*), für Reflexionen, fromme Wünsche, Nutzanwendungen, Liederverse ꝛc. ꝛc., deren Beiziehung, so weit nöthig, füglich dem Lehrer überlassen werden könnte, aber nicht eine Zeile zur Andeutung der weltüberblickenden Sprüche Bileam's oder Daniel's. Denn eine ausführliche Darlegung dieser Weissagungen ist auch meine Meinung nicht; ein paar fettgedruckte Worte davon, etwa nach der Art der Kurtz'schen Lehrbücher, wären Wink und Andeutung genug, daß hier ein Höhepunkt sei, bei dem man verweilen, die Bibel aufschlagen, Vor- und Rückblicke thun müsse. Ein Lehrbuch muß eben vor Allem auch den Lehrer belehren und ihm winkend und wegweisend zur Seite gehen.

Wie viel neues Licht würde den Schülern auf die Advents-

*) Welche in den neuen Auflagen endlich besser geworden sind, so daß man sich ihrer, bei mäßiger Anzahl, wohl freuen könnte.

geschichte fallen, wenn der Lehrer, nachdem er sie vielleicht zehnmal im nächsten Zusammenhang Matth. 21 erklärt hat, auch einmal den Gesichtskreis erweiterte und in den größeren Zusammenhang einführte, der sich hier durch einen Rückblick auf Sach. 9, 9 und weiter zurück auf Gen. 49, 11, sowie durch einen Vorausblick auf Apoc. 19, 11—16 eröffnet? Es ist überraschend, das Bild des Friedensköniges Matth. 21 schon von dem sterbenden Erzvater Jakob gezeichnet zu finden, und es ist überwältigend, den Gegensatz zu diesem Friedensbilde in der großen Weissagung Apoc. 19 von des Herrn Erscheinung zur Rettung seiner bedrängten Gemeinde und zur Vertilgung seiner Feinde Zug für Zug zu erkennen: dort das Eselsfüllen, hier das Schlachtroß, dort „ohne Scepter, ohne Kron," hier viele Kronen auf dem Haupt und ein eisernes Scepter in der Rechten, dort ein Kleid in Wein gewaschen, hier ein blutbesprengtes Schlachtgewand, dort das friedliche Gefolge der Apostel, hier das Heer des Himmels auf weißen Rossen hinter ihm, kurz dort der Friedens-, hier der Schlachtenkönig, der „erschrecklich den Feinden, holdselig den Freunden" kommt, der letzten, höchsten Noth seines Volkes ein Ende zu machen. Ein einziges von den vielen, die Schrift durchziehenden Bildern der Weissagung zur Anschauung gebracht und durch die ganze Bibel bis zur Apokalypse durchgeführt, bringt mehr System, wenn das Wort erlaubt ist, in die Köpfe, als ganze Reihen von abgerissenen Bibelsprüchen.

In das prophetische Wort so viel möglich einzuführen, muß überhaupt ganz unerläßlich als ein Theil der Aufgabe des biblischen Geschichts-Unterrichts angesehen werden. Denn dieser muß nicht blos im äußerlichen Sinne zugleich als Einleitung in die heil. Schrift dienen, also in die nöthigste Kunde über Verfasser und Entstehung der Bücher, sondern vor Allem als Einleitung in ihren Inhalt und Zusammenhang. Nun aber hat das alte Testament durchaus und das Neue Testament zum großen Theil prophetischen Charakter. Ohne das Wort der Weissagung, in welchem dieser prophetische und typische Cha-

rakter der Geschichte zum Ausdruck kommt, ist das Alte Testament eine Nacht ohne Sterne. In unserm Lehrbuch nun fehlt dieses Licht in der Nacht zwar nicht gänzlich, aber es leuchtet doch gar zu spärlich. Die oben citirte Stelle Sach. 9, 9 sollte z. B. schon deßhalb nicht fehlen, weil es nicht in der Ordnung ist, wenn die Kinder eine der hervorragendsten Weissagungen nur aus der neutestamentlichen Anführung kennen lernen; und der nächstfolgende Vers 10 sollte nicht fehlen, weil sich an diesem, zusammen mit V. 9, vielleicht deutlicher als irgendwo das Verhältniß von Weissagung und Erfüllung zeigen läßt, etwa auf folgende Weise. Sacharja weissagt, wie jedes Kind findet, erstlich das Kommen eines Friedensköniges, zweitens sein weltumfassendes Friedensreich. Das Palmsonntagsevangelium malt den Friedenskönig, wie er gekommen ist, vor Augen. Sein Friedensreich aber — ist das schon zu sehen auf Erden? Jedes Kind weiß, daß es nicht so ist, weiß ferner, daß wir noch alle Tage beten müssen: „Dein Reich komme", und findet endlich leicht, daß dieses herrliche Reich zugleich mit dem wiederkommenden Herrn vom Himmel kommt.

Psalm 2 soll billig den Kindern bereits bekannt sein, wenn er im Neuen Testament im Munde der betenden Christengemeinde vorkommt, unter deren Füßen die Erde erbebt. Unser Lehrbuch trifft diese Bemerkung freilich nicht; denn es giebt das Bild der betenden Gemeinde so wenig, als in David's Geschichte eine Hinweisung auf Ps. 2. Von Ps. 110 u. Ps. 22 war schon die Rede. Wenn es uns bei der Darstellung von David's Leben nicht gelingt, einen Sinn für die heilige Schönheit der Psalmen zu wecken, so wird es uns überhaupt nicht gelingen; und daß der Psalter dem Volk so fremd geworden ist, daran ist zum größten Theil unser schlechter Unterricht Schuld*).

---

*) Kündig hat auch hier das Rechte getroffen, und zwar auf die einfachste Weise. An der treffenden Stelle setzt er blos unter den Text der Erzählung: „lies Ps. 68 und 47" oder ähnlich.

Da wir es der Mühe werth finden, uns Jahre lang mit israelitischer Geschichte zu befassen, so wird wohl auch die Gegenwart und Zukunft dieses Volkes der Beachtung werth sein. Es scheint mir deßhalb ein großer Fehler, wenn unser Buch die Israel's Geschichte beherrschende Weissagung Mosis Deut. 28 gänzlich übergeht und für eine Hinweisung auf Stellen wie Hosea 3, 4. 5 nicht eine Viertelszeile Raum hat.

Da die Zukunft der christlichen Kirche an die Zukunft Israel's geknüpft ist, so straft sich u. A. die übliche Nichtbeachtung der auf Israel's Zukunft gehenden Weissagungen, wie überhaupt des alttestamentlichen Prophetenworts mit einem grenzenlosen Unverstand der Meisten gegenüber den Fragen der christlichen Hoffnung. Man fahre nur noch eine Weile so fort mit der Vernachlässigung des ganzen weissagenden Theiles der Schrift, so wird uns jener Unverstand von der einen und die geistliche Neugier von der anderen Seite bald Streiche spielen, die uns unsere Schuld auf erschreckende Weise in Erinnerung bringen. Unverstand und Neugier werden mit einander im Bunde über die Schätze des prophetischen Wortes zerfallen als über ein unrechtmäßig vorenthaltenes Gut. Apokalyptiker werden aufschießen wie Pilze, und wir werden uns vor diesen zweideutigen Freunden weniger mehr retten können, als vor unseren Feinden. Woher schon jetzt die betrübende Erscheinung, daß oft die Frömmsten in unseren Gemeinden dem nächsten besten apokalyptischen Narren gegenüber so schutz- und wehrlos dastehen — woher anders, als von der Unbekanntschaft mit dem prophetischen Wort? Selbst in der Karrikatur, welche die Apokalyptiker jüngsten Schlags daraus machen, üben diese biblischen Wahrheiten, die man ihnen bisher vorenthalten hat, einen Reiz auf ihre Gemüther aus, dem sie nicht widerstehen können. Die Unmöglichkeit, an dem Worte der Weissagung noch länger so, wie bisher, vorüberzugehen, gibt sich auch bereits auf die verschiedenste Art kund. Aber damit wird's nicht gethan sein, das scheint mir vielmehr ein schlechtes Verdienst, wenn der begierigen Menge ein chiliastischer Brocken hinge-

worfen wird, den sie nicht verdauen kann. Nicht mit Apoc. 20, V. 4 ist der Anfang zu machen, sondern mit besserem Unterricht in der Bibel und biblischen Geschichte von vorne an. Ein wirkliches Verdienst wird sich der Lehrer erwerben, der die Geschichte des Volkes Israel von Abraham, Isaak und Jakob an so lehrt, daß die geweissagte herrliche Zukunft desselben als ergänzende Hälfte oder als letztes Glied zu der jetzt nur scheinbar abgerissenen Kette seiner Entwicklung erscheint und, falls sie nicht geweissagt wäre, postulirt werden müßte, — der ferner die Geschichte Jesu so lehrt, daß sein himmlisches Königreich, dessen Vorausdarstellung und geistliche Grundlegung der Inhalt der evangelischen Geschichte ist, als Resultat dieser Geschichte erscheint und letztere gar nicht anders, als mit diesem glorreichen Abschluß gedacht werden kann, — der endlich die Geschichte der Apostel so lehrt, daß die von ihnen gepflanzte und ausgebreitete christliche Kirche und speziell unsere Heidenkirche als die große göttliche Interimsanstalt für die Zeit zwischen der ersten Erscheinung des Herrn und seiner Wiedererscheinung erkannt wird, und der einstige Uebergang aus dem Stadium der Kirche in das des Reiches ein selbstverständliches Postulat ist. Kurz, — die zukünftigen Dinge müssen aus den vergangenen resultiren*). Aus einer gründlichen Kenntniß der biblischen Geschichte muß unseren Schülern und Zuhörern die Einsicht in das Wort der Weissagung erwachsen, nicht aus unvermittelt auftretenden Belehrungen über das sogenannte tausendjährige Reich. Denn erst jene gründliche Kenntniß der Vergangenheit des Reiches Gottes macht reif für einen Blick in die Geheimnisse seiner Zukunft. Ohne sie wird jeder voreilig in die Menge hineingeschleuderte prophetische Gedanke erst zu einem Spiel, und dann zu einem verderblichen Gift werden.

---

*) Bezüglich der Lehre von den letzten Dingen gilt das in besonderem Sinne, was oben von dem Unterricht in der Heilslehre überhaupt in seinem Verhältniß zur biblischen Geschichte gesagt wurde.

Dem entsprechend wird dasjenige Lehrbuch für unsern Gegenstand das rechte sein, welches aus dem angedeuteten großen Zusammenhang der ganzen Schrift heraus geschrieben ist und auf allen Punkten der Erzählung mit Wink und Fingerzeig in diesen Zusammenhang hineinweist.

Unser Lehrbuch thut hiefür lediglich nichts; im Gegentheil — es fällt in ihm Alles, es fällt namentlich das alte und neue Testament aus einander. Hören wir nur, wie es die Geschichte des ersteren schließt. „Seit Malachia war auch kein Prophet mehr erschienen, die armen Gemüther mit göttlichem Trost neu aufzurichten. Desto sehnlicher warteten sie auf den Verheißenen, den Sohn David's, den Gesalbten des Herrn, der den Thron David's wieder aufrichten, und die Römer aus dem Lande stoßen sollte. Aber — sie mußten es anders lernen! Hatte doch schon der Prophet Jesaia gesprochen: „Gottes Gedanken sind nicht eure Gedanken" 2c. 2c.

Wenn man den Zusammenhang zwischen beiden Testamenten völlig zerreißen will, kann man nicht besser zu Werke gehen, als es hier geschieht. Ganz so, wie hier — zum Theil wohl nur in gedankenloser Flüchtigkeit — Wahres und Falsches in Einen Sack zusammengeworfen und ohne Unterschied von beidem gesagt wird: „sie mußten es anders lernen" — so wirft das landläufige Gerede, das einem in jeder Dorfschule und — Kirche entgegen kommt, Wahres und Falsches unter der Rubrik: „jüdische Irrthümer" oder „fleischliche Messiashoffnungen" zusammen, und mit dem Verständniß für den eigentlichen Sinn z. B. von Zacharia's und Maria's Lobgesängen, weiter für die von Johannes und Christus selbst angekündigte Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnung: „das Himmelreich ist nahe herbeigekommen", oder für die zweite Bitte des Vaterunsers, oder für die Zweifelsfrage des Johannes im Gefängniß, oder für die letzte Frage der Jünger an den Herrn Act. 1, 6 oder für die hoffende, wartende, zukunftschauende Haltung der ersten Christen, kurz für das ganze neue Testament ist es vorüber. Ich dächte aber, man hätte seit ohngefähr hundert Jahren ge-

nug dafür gethan, das Volk in heidenchristliche Vorurtheile festzurennen, und könnte jetzt füglich damit aufhören.

Es bedarf keiner solchen Kunstbrücke, um altes und neues Testament zu verbinden. Wie schön nnd einfach knüpft die heil. Schrift selbst das eine an das andere an! Die Verheißung des zweiten Elias durch Maleachi bildet den Schluß des alten Testaments, und mit der Ankündigung desselben durch Engelsmund an Zacharias öffnen sich die Thore der neutestamentlichen Geschichte.

Wenn es nur mit dieser im Lehrbuch besser bestellt wäre! Allein wie soll da ein anschauliches Lebensbild des im Fleische wandelnden Erlösers gewonnen werden, wenn der so bedeutungsvoll hervortretende Höhepunkt seiner kindlichen Entwickelung, da das erste Wort von Seinem Vater sich von des Kindes Lippen löst, diese erste ausgeschlagene Blüthe in dem Wundergarten der allerheiligsten Kindheit, nicht als solche aufgezeigt, d. h. der heil. Schrift getreu einfach als solche belassen, sondern die ganze Begebenheit, wie oben gezeigt, lediglich als moralisches Exempel für lernbegierige und nachdenkende Christenkinder hingestellt wird? wenn ferner der große Wendepunkt im Leben des Herrn, welchen die Gefangennehmung Johannis bildet (Matth. 12, Marc. 1, 14), ohne dessen Beachtung niemals Licht in die evangelische Geschichte kommt, schlechtweg ignorirt wird? wenn in der Anordnung der folgenden Begebenheiten absolut kein Prinzip waltet, sondern eins beliebig an's andere gereiht wird, so daß z. B. auf Petri Berufung in's Apostelamt nicht etwa die Berufung anderer Jünger, sondern — der Vorgang mit dem Stater angeschlossen und beide Begebenheiten in Einen Abschnitt zusammengebracht werden, wohl nur deßhalb, weil beidemal Petrus dabei ist und beidemal ein Fischfang vorkommt? — wenn die Erwählung der 12 Apostel gänzlich übergangen wird? wenn endlich auch in dem, was von der Ausbreitung des Evangeliums gesagt ist, die Spuren des Fortschritts fast durchweg verwischt und unkenntlich gemacht sind? So wird z. B. nach den Begeben-

heiten in Lystra und Derbe unvermittelt fortgefahren: „Paulus war zu Troas“, ohne daß auch nur durch eine Ueberschrift oder sonst irgendwie angezeigt wäre, daß dies eine zweite Missionsreise des Apostels gewesen. Auf einer und derselben Seite befinden wir uns Zeile 4 mit Paulus noch in Athen, Zeile 5 in Jerusalem, Zeile 6 in Cäsarea. Da ist denn doch die Geschwindigkeit etwas zu groß, und daß man so mit Pauli Leben umgeht in unseren Schulen, scheint mir ein Hohn auf Alles, was in den letzten Jahrzehenten für Gewinnung eines vollständigen Lebensbildes des großen Heidenapostels gethan worden ist.

Ich habe aber noch ein 4. Charakteristikum unseres Buches zu nennen, bezüglich dessen ich auf die Zustimmung Aller rechne, die je einen nüchternen Blick in eine Volksschule geworfen haben:

Es entfernt sich viel zu weit von der biblischen Sprache und Darstellung, sowie von der lutherischen Uebersetzung, thut willkührlich davon und dazu, excerpirt und paraphrasirt, modernisirt und corrumpirt, verwäscht und verwässert den biblischen Lapidarstil, nimmt der heiligen Darstellung ihre eigenthümliche Keuschheit, Schönheit und Kraft und fügt so der Volksschule einen Schaden zu, der nicht zu berechnen ist. Denn die lutherische Bibel ist gerade auch ihrer Form nach ein Bildungsmittel für das evangelische Volk, dem kein anderes auch nur von ferne zu vergleichen ist. Flöße diese Quelle ungetrübt und ungehemmt, würden sich davon Ströme des Segens über unser Volksleben ergießen. Wer aber diese Quelle trübt, der sehe zu, wie er dem Volk etwas Besseres biete oder den Schaden, den er anrichtet, wieder gut mache!

Aber auch wer für den Werth unserer Bibel als Bildungsmittel blind wäre, müßte doch schon vom allgemeinen didaktischen Standpunkt aus sagen: Dieses Zeug ist nicht lernbar. Wie kann ich den Kindern zumuthen, zu lernen: „Er sagte: selig sind die geistlich Armen, die Leidtragenden, die Sanftmüthigen, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit,

die Barmherzigen, die da reines Herzens sind, die Friedfertigen, die um Gerechtigkeit willen, und die um meinetwillen verfolgt werden. Er nannte seine Jünger ein Salz und ein Licht der Welt. Er versicherte, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz Gottes aufzuheben, sondern Er wollte vielmehr zeigen, wie man es nach dem Sinne Gottes erfüllen müsse. . . . . Im weitern Fortgang der Predigt warnt Jesus Seine Jünger vor lieblosem Richten über den Bruder, empfiehlt vorsichtige Bewahrung der Gnadenbeweise, die sie von Gott empfangen, und ermahnt sie, zu bitten, daß sie noch mehr empfangen" (NB. die Gnadenbeweise sollen das Heiligthum sein, das man nicht den Hunden geben darf!). . . . „Hierauf warnt Jesus vor dem breiten Weg der Gleichgültigkeit (!), der zur Verdammniß führt, vor den falschen Lehrern, die einen guten Schein von Außen haben, und vor einem bloßen Bekenntniß des Mundes, das noch nicht in's Himmelreich verhelfen könne. Es komme (merket euch das Kinder!) nicht blos auf das Hören und Auswendigwissen Seiner Rede an, sondern auf das Thun"? — Oder: „Ach, daß auch du erkennetest, und zwar besonders an diesem wichtigen Tag, was zu deinem Heile dient!" Oder was soll folgender Passus in einem Schulbuch: „Nicht wahr, liebe Kinder, nun möchtet ihr auch gern etwas von den Kinderjahren Jesu erzählen hören, wie Er sich gegen Seine Eltern und Gespielen betragen, wie und was Er gelernt und gearbeitet, wie und womit Er gespielt habe? Allein davon steht in der Bibel nicht viel. Sein zwölfjähriges Kindesleben beschreibt sie mit den kurzen Worten: das Kind Jesus wuchs, und ward stark im Geist, voller Weisheit, und Gottes Gnade war bei ihm. Aber in diesen wenigen Worten ist mehr gesagt als in einem ganzen langen Lebenslauf; ach, wenn man nur einem jeden Christenkinde ein solches Zeugniß geben könnte. . . . . Er war gehorsam und aufmerksam, darum wurde ihm Alles leichter. . . . . Namentlich hatte Er eine Freude am Wort Gottes und las nicht blos fleißig darin, sondern dachte auch darüber nach"? —

Unerträglich sind besonders die Variationen bei der locis solennibus, den Festevangelien und anderen volkskundigen Texten. Wem es der Mühe werth ist, der möge z. B. die zweite von den neutestamentlichen Erzählungen nachlesen und sagen, ob so die Kinder die Geschichte von Jesu Geburt lernen sollen. Kaum drei Worte des heiligen Textes sind gelassen, wie sie lauten. Ganz abgesehen nun davon, ob die beliebte Variation eine gute oder schlechte ist, ob sich der Engelsbefehl an Joseph im Traume schöner in oratione obliqua, als in directa ausnimmt, ob es eine Verbesserung ist, wenn anstatt „die Menge der himmlischen Heerschaaren" gesagt wird: „alle Engel des Himmels", oder wenn es in der Verkündigung des Engels heißt: „Euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr, und zwar gleich in der Nähe, in Bethlehem". — gilt hier dasselbe Wort, das Luther bezüglich des Katechismus-Unterrichts gesprochen hat: Einerlei Text muß sein! „Wenn du bei den Gelehrten und Verständigen predigest, so magst du deine Kunst beweisen, und diese Stücke so bunt kraus machen und so meisterlich drehen, als du kannst. Aber das junge und alberne Volk muß man mit einerlei gewissen Text und Formen lehren, sonst werden sie gar leicht irre, wenn man heut sonst und über ein Jahr so lehret, als wollt man es bessern, und wird damit alle Mühe und Arbeit verloren." In der biblischen Geschichte hat diese Doppelgängerei des Textes, heuer so im Lehrbuch, über's Jahr anders in der Bibel, außer dem Nachtheil für das Lernen auch sonst eine höchst bedenkliche Seite. Das Kind glaubt es, daß es Jesu Worte seien, wenn im Buche steht: „Jesus sprach." Wie aber, wenn das Nämliche ihm hernach wieder viel anders entgegenkommt? Ist es denn z. B. wahr, daß der Herr zu den Emausjüngern so sprach: „O ihr Thoren! daß ihr so träg seid zu glauben, ungeachtet alles dessen, das die Propheten geredet haben! Mußte nicht nach ihren Weissagungen der Messias solches leiden, und zu Seiner Herrlichkeit eingehen"?

Oder, um das Schönheitsgefühl neben dem Wahrheits-

sinn zu bedenken, ist es schön, wenn man das Engelswort an Joseph in Aegyptenland: „Stehe auf und nimm das Kindlein und seine Mutter zu dir und ziehe hin in das Land Israel“ so excerpirt: „Jetzt kannst du wieder heim ziehen“? Ist ferner die indirekte Rede bei der Ankündigung des Engels an Zacharias, oder bei der Antwort der Schriftgelehrten auf die Frage nach dem Geburtsort des Messias, oder an vielen anderen Orten, wie z. B. in der Bergpredigt (s. oben) am Platze? Ist es wohlgethan, bei der Erzählung, wie Mose, „der Pflegesohn der königlichen Prinzessin (!), ein Hirte in fremdem Lande wurde“, statt der dramatischen Darstellung der Schrift nur dürre Notizen, und statt des Zwiegesprächs Abraham's mit Ephron dem Hethiter die moderne Phrase hinzusetzen: „Mit hochachtungsvoller Ehrerbietung redete er mit den Fürsten der Hethiter“ 2c. 2c.? Müssen nicht Abkürzungen der oben beschriebenen Art, daß z. B. Esther's Geschichte auf 10 Zeilen, die Josua's auf 2 Seiten zusammengepreßt ist, alle Anschaulichkeit der biblischen Lebensbilder zerstören? Ist es nicht eine für das kindliche Alter ebenso unpassende, als überhaupt unnöthige Reflexion, wenn zu dem Tode von Bathseba's Kind bemerkt wird: „Das ist schon ein harter Schlag für einen Vater, wenn ihm angekündigt wird, daß ihm, zur Strafe für seine ungezügelte Leidenschaft, ein Kindlein sterben muß (worauf dann bald das süßliche Wort von dem „Abschied der kleinen Erben“ folgt)? Sodann aber: kann es eine Verbesserung von Luther's Uebersetzung heißen, wenn man schreibt: „Jesus nahm zu an Geistes- und Körperkraft“ 2c. 2c.? oder wenn man Luc. 24, 27 vermittelst einer den Sinn ändernden Wortumstellung so wiedergibt: „Er fing an von Mose und legte ihnen alle Schriften der Propheten aus? Verräth nicht schon bei Gen. 1, 7 die Meinung, es sei Ein Ding, ob man die Worte läßt, wie sie sind, oder ob man der Variation wegen nach „Gott schied“ das Wasser über der Veste zuerst und darnach das untere Wasser nennt, einen völligen Mangel des Verständnisses für den ganzen dortigen Zu-

sammenhang, zunächst für die Beziehung des zweiten Tagewerkes zum dritten und seinen Parallelismus zum fünften? Ist etwas damit gewonnen, wenn man den Menschen nicht eigentlich aus dem Paradiese ausgetrieben sein, sondern nur daraus „weichen" läßt („so mußte denn der Mensch aus dem Paradiese weichen")? — Erinnern die zwei „glänzenden Engel" in der Auferstehungsgeschichte nicht allzusehr an den Weihnachtsbaum? Ist es endlich eine Feinheit, wenn bei dem Wunder zu Cana eine solche von dem Evangelisten geflissentlich vermiedene Bemerkung eingeschaltet wird: „Unterdessen war aber das Wasser in Wein verwandelt worden"? oder ist es ein Tiefsinn, wenn zu dem Wunder des wasserspendenden Felsen in der Wüste bemerkt wird: „Wie selten wird der Werth der edlen Gottesgabe, des Trinkwassers, das Er aus den Felsen quellen läßt, von den Menschen anerkannt"? Solcher Fragezeichen wären noch einige hundert anzubringen, wenn es erlaubt wäre, den Raum dieser Blätter für eine derartige Blumenlese von selbst gemachten Varianten, von Emendationen und Interpolationen, von Paraphrasen und Glossen, von Präambeln, Einschiebseln und Anhängseln, von Sentimentalitäten und Trivialitäten noch weiter in Anspruch zu nehmen*). Es sei nur noch bemerkt, daß auch mit Variation der Namenformen, wie Malachia statt Maleachi, Mordechai statt Mardachai, Zacharja statt Sacharja ꝛc. ꝛc. für die Schule gar nichts Gutes

*) Ob und wie weit diese Dinge, besonders die Modernisirung und vielfache Verflachung, in Verbindung mit dem täuschenden Scheine, als habe man in dieser niedlichen Form und bequemen Kürze beisammen eine wirkliche und vollständige biblische Geschichte vor sich, zu der massenhaften Verbreitung des Buches mag beigetragen haben, kann hier ununtersucht bleiben. Der wirkliche, von mir nicht unterschätzte Werth desselben wird es wohl allein nicht ausgemacht haben. Jedenfalls aber durften die imponirenden Zahlen der abgesetzten Exemplare und Auflagen nicht abhalten, die Sache endlich auch einmal zu prüfen.

gemacht wird. Man hat mit der Einprägung und richtigen Aussprache Einer Namensform Arbeit genug. Und der „brave Offizier" Uria oder der „Adjutant" David oder die „sidonische Prinzessin" Isebel oder der „Minister" Mundschenk oder die „Allmanden" für Abraham's Heerden, und was sich dergleichen mehr findet, wird wohl auch schwerlich eine Verbesserung der Bibelsprache heißen können.

Soll ich nun rückblickend das Resumé von dem Gesagten allen geben, so ist es dieses: Unser Buch gehört seiner praktischen Tendenz nach einem ernsten, höchst ehrenwerthen Pietismus an, hat dessen Stärke wie dessen Schwäche, diese besonders hinsichtlich der über alle Gebühr sich geltend machenden Subjectivität und weiter der unglaublichen Hinwegsetzung über alle Anforderungen der Wissenschaft. Letztere straft sich dann sofort durch eine Menge von Rückfällen in einen von der theologischen Wissenschaft längst antiquirten, von dem Buche selbst der Absicht nach perhorrescirten Standpunkt. Was z. B. vom Opfer und von den unreinen Speisen gesagt ist, sind hundertjährige Reliquien des Rationalismus, die nachgerade doch selten zu werden anfangen. Ich kann nicht umhin, mein Eingangs ausgesprochenes Urtheil durch den Zusatz zu ergänzen: wissenschaftlich betrachtet, hängen dem Buche noch um und um die Eierschalen des Rationalismus an.

In unserer Landeskirche ist das Buch eine seltsame Inconvenienz. Wie kommt es wohl, daß so viele Organe dieser lutherisch-orthodoxen Landeskirche, wenn man sie um ihr Urtheil über dieses Lehrbuch befragt, für den so fremdartigen — halb pietistischen, halb rationalistischen — Charakter desselben so gänzlich kein Sensorium verrathen? Es paßt dasselbe nicht zu unserer lutherischen Bibel, zu unserem lutherischen Katechismus und unserem gesammten lutherischen Kirchenwesen. Es ist auch, abgesehen von dem Unrecht, nicht einmal möglich, dasselbe auf die Länge zu halten; nur eine künstliche Fristung seines Daseins in unseren Schulen könnte man ihm, zum Schaden der letzteren, noch auf eine kurze Weile verschaffen.

Der Grund für meine Behauptung steht Hebr. 8, 13 geschrieben: „Was alt und überjahret ist, das ist nahe bei seinem Ende." Wollte man aber gegen die alsbaldige Vertauschung mit einem besseren Lehrbuch einwenden: die Zeiten sind nicht dazu angethan, die Stimmung in den Gemeinden ist eine zu schwierige, als daß man jetzt so etwas wagen dürfte — so wäre doch erst zu prüfen, ob sich nicht hinter diesem Einwand ein Conservatismus, den man sonst auch Bequemlichkeit heißt, und eine Menschenfurcht versteckt, deren Bedenken, zumal wenn sie sich auf die 2 Kreuzer Mehraufwand für das vorgeschlagene neue Lehrbuch beziehen, in keinem Verhältniß zu der Bedeutung der vorliegenden Frage stehen.

Dieses neue, in einzelnen Schulen, besonders größerer Städte, bereits eingeführte Lehrbuch sind die von Zahn herausgegebenen „Biblischen Historien nach dem Kirchenjahre geordnet", welche zwar auch nicht allen Anforderungen an ein Schulbuch dieses Faches entsprechen — ein solches ist überhaupt nicht vorhanden —, aber doch in allen Beziehungen ohne Frage den Vorzug vor dem Calwer Buche verdienen, sofern sie 1) keine Unrichtigkeiten, wenigstens keine groben Fehler, wie diese, enthalten, soferne sie 2) mit Geschick und Glück ausgewählt, ihrer nicht zu viele und auch nicht zu wenige sind, nämlich 2 mal 84 auf 192 Octavseiten, sofern sie 3) mehr, als der Titel ankündigt, und mehr, als auf den ersten Blick ersichtlich ist, Plan und Zusammenhang haben. (vgl. z. B. §§. 1 und 2 des N. T. die sinnreiche Zusammenstellung alttestamentlicher Weissagungen vom Protevangelium an bis Maleachi), sofern sie endlich 4) in Sprache und Darstellung durchaus der lutherischen Bibel treu bleiben. Bezüglich eines oder des andern eingeschlichenen Redaktionsfehlers oder sonstigen Versehens, wie z. B. daß von den Träumen Pharao's Gen. 41 der zweite übergangen, hernach aber doch auf beide Bezug genommen wird, oder daß die Erzählung von Jesu Darstellung im Tempel nach Luc. 2, 39 mit der Rückkehr nach Nazareth schließt, während dann doch

die in Bethlehem geschehene Anbetung der Weisen folgt, ließen sich Verfasser und Verleger gewiß leicht für eine Revision und Abänderung gewinnen, wenn es sich darum handelte, dem Buche dadurch in einer ganzen Landeskirche Eingang zu verschaffen.

Ich hoffe, mit vorstehenden Erörterungen denjenigen unter meinen Amtsbrüdern, denen der biblische Geschichtsunterricht nicht gleichgültig ist, einen Dienst erwiesen zu haben. Sollte mir jemand vorwerfen wollen, daß ich nicht immer sine ira et studio geredet habe, so bin ich weit entfernt, dies in Abrede zu stellen; es hat mir allerdings der Unmuth die Feder geführt, nicht der Unmuth über das vor fast 30 Jahren erschienene Büchlein, sondern über seine jetzigen, um 30 Jahre, wie es scheint, in der Theologie zurückgebliebenen Vertheidiger und über den Schlendrian, der sich bei uns unter dem deckenden Schilde äußerlicher Legalität noch immer breit machen kann.

Das vierte Hauptstück des lutherischen Katechismus.

Nachdem der kleine Katechismus Luther's im zweiten Hauptstücke von der objektiven Herstellung der Gemeinschaft mit Gott in Christo nach ihrer ursprünglichen Anlage, einmaligen Wiederherstellung und währenden Zueignung gesprochen; sodann im dritten Hauptstücke die subjektive Bethätigung dieser zugeeigneten Gottesgemeinschaft in ihrem unmittelbaren Verhältnisse zu Gott zum Gegenstande seiner Unterweisung gemacht hat: geht er im vierten Hauptstücke zu den Heilsmitteln über, deren sich der heilige Geist innerhalb der Kirche zur Mittheilung der Gotteskindschaft bedient. Denn suchen wir die einzelnen Theile des Katechismus zu einem organischen Ganzen unter sich zu verbinden, so werden wir gar bald finden, daß das zweite und dritte Hauptstück den Kern des Ganzen bilden,

um den sich die übrigen Glieder leicht herumlegen. Diejenigen freilich, welche das Gebet schon zu den Gnadenmitteln zählen, wenn auch als subjektives — wie wir das in praktischen Auslegungen des Katechismus nicht selten finden — können das dritte Hauptstück nicht in so enge Beziehung zu seinem Vorgänger setzen; allein verfolgen wir das Gebet, soweit die Schrift im Verlaufe der Heilsgeschichte von demselben berichtet, so werden wir finden, daß die Bezeichnung „subjektives Gnadenmittel" nicht die entsprechende ist. Ist es ja von vornherein in keiner Weise befohlen oder einsetzungsmäßig angeordnet, wie das bei den objektiven Gnadenmitteln der Fall ist, sondern je und je nur der entsprechende Ausdruck eines inneren Seelenbedürfnisses der Gläubigen gewesen. Wie der Hauch nothwendig aus dem Munde des belebten Wesens ausgeht, so finden wir da überall den Mund vom Gebete übergehen, wo die rechte Gesinnung gegen Gott im Herzen sich findet. Freilich je nachdem die äußere Lage des Gläubigen ist, gestaltet sich dann auch der Inhalt des Gebetes. Insbesondere damals, als die Jünger des Gebetes Form sich erbitten, welches nunmehr den Inhalt unseres dritten Hauptstückes ausmacht, da wollen sie nicht zunächst ein Mittel kennen lernen, durch welches sie ihrerseits des Heiles theilhaftig würden, sondern fühlen nur das innere Bedürfniß vor Gott zu reden, ohne selbst den der Majestät Gottes entsprechenden Ausdruck und die rechte Fassung finden zu können. Ist ja auch das in der Antwort des Heilandes gegebene Mustergebet nicht auf die Vermittlung des Heiles beschränkt, sondern erstreckt sich über das Gesammtverhältniß des Christen in dieser Weltzeit. Das Gebet ist Reden vor Gott. Aber damit daß die Offenbarung Gottes im neuen Testamente eine andere ist, als im alten, indem hier zur Erfüllung gekommen, was dort nur Ahnung und Weissagung gewesen ist, ist auch das Reden vor diesem Gotte ein anderes geworden, als in der Zeit der Vorbereitung. Das zeigt uns schon die Anrede „Vater", welche wir im alten Bunde nicht finden. Erst in Christo ist Gott unser Vater geworden; und

zu Christo können wir nicht kommen, ja nicht einmal HErr zu ihm sagen, ohne durch den heiligen Geist: so ist das christliche Gebet Gebet zu Gott durch Christum im heiligen Geist. Der Apostel bittet nicht blos um Christi willen, sondern er dankt auch τῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ Röm. 1, 8. 7, 24, gleichwie er dasselbige von uns verlangt Kol. 3, 17, so daß also allen Gebetes priesterlicher Durchgang Christus bleibt, Hebr. 13, 15. Ist aber das christliche Gebet Rede in dem Dreieinigen und vor dem Dreieinigen, ist es Ausdruck der im Herzen wohnenden und in allerlei Lebensfällen kund werdenden Gesinnung der Gotteskindschaft, so ist es auch nur dann vollständig bezeichnet, wenn wir es die Bethätigung unserer Gottesgemeinschaft Gotte gegenüber nennen. Es entspricht demnach der Inhalt des dritten Hauptstückes vollständig dem des zweiten: dort der Glaube an die Thaten des Dreieinigen, hier das Flüssigwerden dieses Glaubens im Gebete des Gotteskindes; dort der objektive Inhalt unseres Glaubens, hier die subjektive Selbstbethätigung desselben in ihrem unmittelbaren Verhältnisse zu Gott. Freilich ist das Gebet auch die Voraussetzung für alle rechte Empfangnahme der Gnade, für alles Wachsthum in der Heiligung und Vollendung — aber liegt denn das nicht in unserer Begriffsbestimmung mit eingeschlossen?

Wir glauben demnach ganz im Rechte zu sein, wenn wir erst mit dem vierten Hauptstücke die Lehre von den Mitteln des Heils beginnen lassen und das zweite und dritte als den Kern des Katechismus in so enge Beziehung zu einander bringen, daß wir dort die Herstellung der Gemeinschaft Gottes mit uns, und hier die Bethätigung unserer Gemeinschaft mit Gott bezeugt finden. Es wird diese Anschauung auch dem dritten Hauptstücke insofern zum Vortheile gereichen, als es in der praktischen Erklärung und besonders im Confirmandenunterrichte nicht mehr so kurz wegkommen wird, wie dieß bisher vielfach der Fall war.

Nachdem also der Schüler erfahren, welche Scheidewand zwischen dem sündigen Menschen und dem heiligen Gotte sei,

wie dagegen Gott seine Gemeinschaft ihm in der Schöpfung bereits zugedacht, in der Erlösung wieder zugewendet und in der Heiligung zugeeignet hat, wie kindlich froh und selig ferner die Bethätigung dieser Gemeinschaft im Gebete mache; so muß ihm auch auf die Frage geantwortet werden: Wie werde ich denn in der Gegenwart dieser seligen Gottesgemeinschaft theilhaftig? durch welche Mittel macht sie denn der heilige Geist zu meinem Eigenthum?

Die Stätte des heiligen Geistes ist, wie wir aus dem dritten Artikel wissen, die christliche Kirche. Die Glieder der Kirche aber, obwohl nach ihrem Personleben des Geistes, haben doch diesen ihren Besitz innerhalb der der Sünde und dem Tode verfallenen Natur, indem sie ἐν σαρκί sind. Damit ist der Uebergang gemacht zur Belehrung über die Thatsache, daß der heilige Geist in der gegenwärtigen Weltzeit seine überirdischen Wirkungen an irdische Substanzen als Träger gebunden hat. An diese Uebergangsbemerkung wird sich hinwiederum wie von selbst die Aussage dessen, was zum Wesen eines Sakraments gehört, anschließen. Denn das Sakrament ist nach der Ueberschrift unseres Hauptstückes zuerst zu erklären, ehe man zur Erklärung dessen schreitet, was es um die heilige Taufe ist.

Die Lehre von den Sakramenten im Katechismus ist eine eigentliche Errungenschaft der Reformation und ein unschätzbares Vermächtniß Luther's. Denn nicht nur daß sie durch Luther zuerst unter die Gegenstände des Volksunterrichts aufgenommen worden sind, wie ja der theure Reformator im Cat. maj. selbst sagt, daß „man leider bisher nichts davon gelehret hat"; sondern ihr Wesen ist auch durch Luther mit einer Klarheit und Lebendigkeit erkannt worden, wie es bis dahin im ganzen Entwicklungsverlauf des christlichen Lehrbegriffs nicht der Fall gewesen. Daß unter ihnen das Sakrament der Taufe voran steht, liegt in der Natur desselben. „Zum ersten aber nehmen wir für uns die Taufe, dadurch wir erstlich in die Christenheit genommen werden." Cat. maj. „Die

Taufe ist der Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller Heiligen Gemeinschaft." Taufb. Luth. Wie sie sich vom Abendmahle unterscheide, wird wohl am besten nach der Behandlung des Abendmahls angegeben, und, wenn wir anders richtig sagen, daß unsere Katechismuserklärung eine Entwicklung der in demselben niedergelegten Bekenntnißaussage sein müsse, dort erst möglich sein.

Wir haben also zunächst aus dem Texte des vierten Hauptstückes zu ersehen, was es um die heilige Taufe ist. Wir bedürfen dazu des ganzen Textes. Denn nicht verhält es sich hier, wie im fünften Hauptstück. Dort ist das Wesen des h. Abendmals gleich in der ersten Antwort vollständig ausgesagt; hier ergänzt eine Antwort die andere und erschließt sich so erst allmählig die Wesensbestimmung der Taufe zu der sie umfassenden Vollständigkeit. Worin das seinen Grund habe, obwohl Luther augenscheinlich und nach seiner eigenen Bemerkung (Cat. maj. V. Einleitg.) die beiden Hauptstücke in paralleler Weise behandelt hat, werden wir im Verlaufe unserer Besprechung zu erklären suchen.

Unser viertes Hauptstück zerfällt bei näherer Betrachtung in vier dem Umfange nach fast ganz gleiche kleinere Abschnitte, von denen jeder mit einem beweisenden Schriftworte schließt; ein Ebenmaaß, dessen richtige Erkenntniß uns zur einheitlichen Erklärung des Ganzen von nicht geringem Vortheile ist. In der ursprünglichen Ausgabe macht Luther diese vier Abschnitte auch äußerlich kenntlich durch die Subpartitionsüberschriften: „zum ersten", „zum andern" 2c. Cf. Conc. ed. Müller p. 363. Der erste Abschnitt umfaßt die Frage nach dem Wesen der Taufe. Wasser ist die Taufe, aber ein von Gott befohlenes und mit seinem Wort verbundenes Wasser. Diese Antwort bedarf aber wider der andern, was denn das für ein bestimmtes Gebot und für ein bestimmtes Machtwort sei. Man sollte eigentlich die zweite Frage und Antwort zwieseitig gestellt erwarten, so daß sie zum ersten das betreffende Befehlswort, zum anderen das schöpferische Machtwort namentlich benenne.

Allein das Schriftwort, welches Luther an Antwort Statt anführt, hat eben die Eigenthümlichkeit, daß es jene beiden Seiten in sich faßt, ja das Hauptgewicht auf das constituirende Gotteswort, statt auf den Befehl legt, wie denn auch Luther mit feinem Takte die Frage so gestellt hat: „Welches ist denn solch Wort Gottes?“ nicht aber: Wie lautet denn solch Gebot und Wort Gottes? Denn die Stelle Matth. 28, 19 ist nicht als eine solenne Einsetzung der Taufe überhaupt zu fassen; wäre sie das, diese Einsetzung könnte nicht, wie v. Hofmann scharfsichtig bemerkt, in das Participium βαπτίζοντες eingekleidet sein, welches neben dem διδάσκοντες nur die nähere Bestimmung zu μαθητεύσατε bildet. Eine solche Anordnung der Taufe überhaupt wäre aber auch den Jüngern gegenüber nicht nöthig. Denn daß vor der vollen Offenbarung des Himmelreichs getauft werden solle zur Buße, damit der eintretende Tag des HErrn dem Einzelnen nicht ein Tag des Zorns, sondern des Heiles sein könne, und daß mit dem Taufen fortgefahren werden müsse, bis der Tag des Herrn anbreche, das wissen die Jünger Jesu nicht blos von dem Berufe Johannis des Täufers her, welcher seine Ankündigung: „das Himmelreich ist nahe!“ nicht erschallen ließ, ohne zugleich zu predigen die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden Marc. 1, 4 und sie an denen, die zu ihm kamen, zu vollziehen Matth. 3, 6; die Jünger sahen ja die Uebung der Taufe durch ihres HErrn und Meisters eigenes Thun bestätigt, von welchem uns das vierte Evangelium berichtet, daß er taufete gleichwie sein Vorläufer (3, 22). Ja, das Taufen JEsu ist uns mit solcher Betonung erzählt, daß wir sogar erfahren (Joh. 3 fin. und 4 init.), er habe durch sein Taufen weit mehr Jünger gemacht, als der Täufer, und diese Thatsache sei den Pharisäern ein willkommener Anlaß gewesen zu einem Versuche, in den Jüngern JEsu und denen des Täufers Eifersucht und Unfrieden zu erwecken und so Beider Werk zu hemmen und aufzuhalten. Bekanntlich haben sich die älteren Dogmatiker unserer Kirche viel mit der Frage beschäftigt, wie sich

Johannes Taufe zu der durch JEsum vollzogenen verhalte; allein sie kamen zu keinem bestimmten Resultate (cf. Schmid Dogm. de sacr.) weil sie die Thatsachen des Heils mehr dogmatisch, als nach Maaßgabe der heilsgeschichtlichen Entwicklung betrachteten. Daß die Bibel das Heil enthalte, dieß betont zu haben, ist das große Verdienst jener treuen Knechte Gottes; daß dieß Heil aber einen geschichtlichen Verlauf habe, dieß würdigten dieselben nicht auch in gleichem Maaße. Fassen wir nun vor Allem in's Auge, daß JEsus der Gottmensch war, der Täufer aber den vom Weibe Geborenen gleichstand (Matth. 11, 11), so sollten wir freilich denken, daß Jenes Taufe ein größeres Vollgewicht haben müsse, ja wir sind versucht, sie der jetzt in Uebung stehenden christlichen Taufe gleichzuachten. Allein von dem Standpunkte der Geschichte aus ist Jesu Taufe nichts anderes als Johannis Taufe, nämlich Bereitung auf die bevorstehende Offenbarung des Himmelreichs durch Vergebung der Sünden. Vollzog sie ja überdieß der HErr nicht mit eigener Hand, sondern durch die Hand seiner Jünger Joh. 4, 2. Weil der Sohn Gottes keinen Glauben gefunden hatte in Jerusalem, so begann er erst eine Zeit der Vorbereitung und schloß zu dem Ende an seinen Vorläufer sich an, wurde diesem ein Gehilfe in Bußpredigt und Taufe. Seine Taufe hatte also für jetzt noch keine andere Bestimmung als die des Täufers; so hatte sie auch noch keine andere Bedeutung. Von dem Geiste, welcher uns in der nunmehrigen Heilsgegenwart mitgetheilt wird, dem Geiste des verklärten Gottmenschen, heißt es ausdrücklich Joh. 7, 39: *πνεῦμα ἅγιον οὐκ ἦν· οὐ γὰρ ἐδοξάσθη Ἰησοῦς.*

Demnach steht uns aus der Schrift beides fest: **erstens**, daß die Apostel zur Zeit, als ihnen der Auferstandene jenen Befehl Matthäi am Letzten gab, bereits recht gut wußten, solange die volle Offenbarung Gottes noch bevorstehe, müsse getauft werden; **zweitens** aber ersehen wir, daß die Taufe nach der Auferstehung und Himmelfahrt des HErrn eine ganz neue, von der vorigen Uebung wesentlich verschiedene Bedeu-

tung bekommt. Welche? das sagt uns abermals die Einsicht in die mit der vollendeten Versöhnung eingetretene Wendung der Heilsentwicklung. Christus hat nach seiner Auferstehung nicht sofort das Himmelreich aus seiner Verborgenheit heraustreten lassen und die in seiner Leiblichkeit begonnene Verklärung der Natur an uns und ausser uns zum Vollzuge gebracht, sondern er ist zu Gott gegangen, um einstens ἐν δόξῃ wiederzukommen. Die παλιγγενεσία, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, Matth. 19, 28 steht noch bevor. Jene schließliche Palingenesie meinten Ezechiel und Joel, wenn sie von der allgemeinen Geistesausgießung und Geistesüberströmung weissagten, welche von Schwefel und Rauchdampf begleitet sein werde; denn die Verklärung der Welt wird das Feuer des Weltgerichts im Gefolge haben. Wenn also Johannes der Täufer sagt, JEsus werde mit Geist und mit Feuer taufen, so ist darunter nichts Geringeres verstanden, als daß er die schließliche Verklärung der Welt und das damit verbundene Endgericht vermitteln werde. Das alles nun, wiederholen wir, ist nicht sofort mit Christi Verklärung eingetreten, sondern es hat eine Geistesausgießung begonnen, welche noch nicht von Blut und Feuer und Rauchdampf begleitet gewesen ist. Nach dem Wesen dieser nunmehrigen, mit dem Pfingstwunder eingeleiteten Heilsgegenwart wird nun auch die neutestamentliche Taufe zu bestimmen sein. Hat die schließliche, die Verklärung in sich begreifende Taufe mit heiligem Geiste am Pfingsttage ihren Anfang genommen, so ist auch die zur Vorbereitung auf das endliche Erscheinen des Himmelreichs von Gott geordnete Wassertaufe nicht mehr Taufe mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Geist.

Weil nun die Jünger Jesu nicht dogmatisch zu Werke gingen, sondern mitten in einer sich vollziehenden Geschichte standen und an der Hand dieses Vollzugs Schritt für Schritt weiter gingen, so darf es uns nicht auffallen, wenn Christus bei dem in Frage stehenden Befehlsworte, Matth. 28, 19, nicht das Taufen überhaupt betont, sondern nur die Art, wie von

nun an getauft werden soll. Wollen wir den vollen Sinn jenes Wortes erfassen, so paraphrasiren wir dasselbe folgendermassen: Machet alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie tauft, wie bisher in Erwartung des Himmelreichs getauft worden ist, aber mit dem Unterschiede, daß ihr jetzt tauft auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

Auf dieser näheren Vollzugsbestimmung also liegt der Nachdruck in der besprochenen Ortes angeführten Schriftstelle, und darum sagten wir oben, Luther habe mit feinem Takte seine Ergänzungsfrage so formulirt: „Welches ist denn solch Wort Gottes“, ohne besonders zu betonen, daß das nachfolgende Bibelwort zugleich auch das betreffende Gebot Gottes enthalte, in welches das Taufwasser gefasset ist. Denn er hätte ja mit gleichem sprachlichen Rechte auch fragen können: Welches ist denn solch Gebot Gottes? und den Leser von selbst ergänzen lassen, daß in der Fassung des Gebotes auch das begleitende constitutive Wort mit enthalten sei. So werden wir denn auch vor Allem darthun müssen, was es heiße, auf den Namen Gottes des Dreieinigen taufen, wenn wir das Wesen der christlichen Taufe, wie es unser Katechismus verlangt, bestimmen wollen.

Denn textgetreuer würde unser Katechismus sagen: „auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“, weil wir im Grundtexte Matth. 28, 19 *εἰς τὸ ὄνομα* lesen. Das hieße dann in Beziehung setzend zu dem Dreieinigen, und zwar in die Beziehung der Zugehörigkeit zu ihm. Gleichwohl aber kommt auch die Formel *ἐν τῷ ὀνόματι* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* vor, jene Act. 10, 48, diese Act. 2, 38. Da wir nun in der deutschen Uebersetzung überall nur den Präpositionalausdruck „im Namen“ finden, so haben wir das Recht die Bedeutung der drei griechischen Ausdrucksweisen in demselben zusammenzufassen. Taufen im Namen des Dreieinigen heißt taufen nach dem Willen des Dreieinigen (*ἐν τῷ ὀνόματι*), auf Grund der Gnade des Dreieinigen (*ἐπὶ τῷ ὀνόματι*) und zum Zweck der Zugehörigkeit zu ihm (*εἰς τὸ ὄνομα*).

Hier begegnet der Name des Dreieinigen zum ersten Male unserem Auge in der ganzen Schrift. Weil der Gegenstand des Schriftinhalts ein historisch gewordener ist, so wird uns auch der Name der innergöttlichen Trinität nicht eher genannt, als bis sie dieselbe in dem vollendeten Versöhnungswerke sich ökonomisch offenbaret hat. Auf diese Offenbarung weist dann auch die Bezeichnung ὄνομα hin, denn der Name ist des Wesens Offenbarung. Denn mit Recht sagt von Hofmann (Schriftb. II, 2. S. 145): „Nun ist nicht nur eine vorher nicht dagewesene Erkenntniß des dreieinigen Gottes dargereicht, sondern das Verhältniß der Dreieinigkeit selbst in eine vorher nicht dagewesene geschichtliche Gestaltung eingetreten." Jede der drei göttlichen Personen hat sich um unsertwillen in eine besondere Stellung zur andern begeben, welche zwar in dem immanenten, ewigen Verhältniß derselben zu einander begründet ist, aber doch erst in Folge der durch die Sünde nöthig gewordenen Erlösung sich geschichtlich so gestaltet hat. Gott, der Vater des ewigen Logos ist nun um unsertwillen der Vater des gottmenschlichen Sohnes geworden; der ewige Sohn ist auch menschlicher Weise Gottes Sohn geworden und als solcher durch einen Stand des erniedrigten in den des erhöhten hindurchgegangen; der ewige Gottesgeist ist nun auch heiliger Geist im Sinne von Joh. 7, 39, d. h. der vom Vater ausgehende Geist des verklärten Gottmenschen geworden. Auf Grund dieses neuen innergöttlichen Verhältnisses nun und um in den uns zugedachten Segen desselben einzuführen befiehlt der Auferstandene zu taufen. Das alles wollen seine Worte ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου nebst den betreffenden Präpositionalbestimmungen sagen.

Will man im Unterrichte den Unterschied zwischen der Johannistaufe und der neutestamentlichen im bisher entwickelten Sinne anbringen, so darf man nur an die Nennung des Dreieinigen die Frage anschließen: Ist, solange es eine Taufe gibt, immer schon auf den Namen des Dreieinigen getauft worden? —

Mit dieser heilsökonomischen Bezeichnung Gottes des Dreieinigen ist auch schon der zweite Abschnitt, die Frage nach der Wirkung der h. Taufe eingeleitet. Wie auch Luther im Cat. maj. selbst andeutet: „Gottes Name ist in dem Wasser. Wo aber Gottes Name ist, da muß auch Leben und Seligkeit sein." Die Bezeichnung der Wirkung als einer Befreiung von Sünde, Tod und Teufel ist wohl mit Absicht so gewählt, um recht vor Augen zu stellen, daß die Taufe nichts anderes ist, als Applikation der ein für alle Male erworbenen Erlösung an das einzelne Subjekt, welche Erlösung ja im zweiten Artikel als ein Loskaufen von „allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels" bezeichnet war. Die ewige Seligkeit ist dann nur die positive Seite des Werkes, welches oben negativ Befreiung von der Schuld der Sünde, der Strafe des Todes und der Gewaltherrschaft des Teufels genannt war. Wodurch aber ist die Erlösung anders zu Stande gekommen, als durch jenen geschichtlichen Selbstvollzug der heiligen Dreieinigkeit, daß Gott der Vater JEsu Christi, Christus der gottmenschliche Sohn und der Geist der Geist dieses Sohnes, und damit der Geist der Kindschaft geworden ist (Gal. 4, 6.), damit daß JEsus sich ganz unter den Willen des Vaters, der Geist ganz in den Dienst des erlösenden Sohnes begeben hat?

Aber mit Nothwendigkeit tritt hier, wo es sich nicht um das Constituirende des Sakramentes, sondern um Wirkung und Segen desselben handelt, das Moment des Glaubens ein. Denn sowenig der Glaube des Subjektes, sei es des taufenden oder des getauft werdenden, von Einfluß auf die objektive Herstellung des Sakramentes ist, sowenig kann dasselbe seine segnende Kraft entfalten, wo es einem Personleben begegnet, welches nicht der im Sakramente sich bethätigenden Wirkung Gottes hingebend sich unterstellt. Der Glaube aber hat nicht den leiblich geschehenden Akt, als welcher je sinnlich wahrgenommen wird, sondern die über denselben ausgesprochene Verheißung zum Inhalte, nämlich daß er zur Seligkeit gereiche. Zwei Punkte also sind es, welche namhaft gemacht worden sind: er-

stens daß die Frucht der Taufe die Zueignung der Erlösung, die Seligkeit sei; zweitens daß diese nur dem Glauben zu Theil werde. Indem nun Luther die Stelle Marci am Letzten anführt, welche einerseits die Generalverheißung über die Taufe enthält, andererseits die Beschränkung jener auf den gläubigen Empfang derselben, hat er seine Aussage vollständig bewiesen. Diese Stelle betont die Forderung des Glaubens so sehr, daß sie dieselbe noch durch den beigefügten Adversativsatz: „wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden", verstärkt. Indem es aber blos heißt: „wer aber nicht glaubet" und nicht: „wer aber nicht getauft wird", ist deutlich ausgesprochen, daß weder die Entbehrung der Taufe verdammt, wo Verlangen darnach war — denn es ist wohl die Kirche, nicht aber Gott an das Sakrament gebunden (Joh. Gerhard); — noch daß der Gebrauch der Taufe errettet, wo kein Glaube vorhanden ist,— denn der Widerstreit, in welchen das in das Naturleben eingesenkte sakramentliche Gut mit dem Verhalten des Ich tritt, muß endlich das Subjekt zu Grunde richten und seine Verdammniß nur erhöhen.

Die Erwägung der Thatsache nun, daß das unscheinbare Wasserbad nichts Geringeres wirkt als die Seligkeit, welche ja den Tod des Menschensohnes gekostet hat, führt zu der den dritten Abschnitt bildenden Frage nach dem eigentlichen Sitze der Kraft im Sakramente. Was thut denn so Großes? Das Wasser an sich freilich nicht; aber wir haben ja auch oben gesehen, daß sich mit dem Wasser ein Gotteswort verbindet, nämlich der Name der allerheiligsten Dreieinigkeit. Allein an diesem Orte öffnet uns Luther auch noch jegliche Hülle des begleitenden Wortes und läßt uns hinter demselben die wirksame Persönlichkeit selbst erkennen, indem er sagt, daß das Wasser mit dem Worte Gottes ein Bad der neuen Geburt im heiligen Geiste sei. Der Geist Jesu Christi, des verklärten Menschensohnes ist es, der im Worte gegenwärtig und in und mit dem Worte dem Wasser immanent ist. Daß er aber der Geist ist, in welchem die Dreieinigkeit ihre Gegenwart erweist und

dem Getauften einwohnt, liegt in der Natur des die Immanenz Gottes in der Welt vermittelnden Geistes. So erst hat sich uns das volle Wesen der Taufe und damit seine ganz majestätische Herrlichkeit erschlossen.

Um nun hiebei wieder auf den Anfangs berührten Punkt zurückzukommen, so möchte man wohl wünschen, daß Luther die nach seinen eigenen Worten beabsichtigte Parallele zwischen den Fragen des vierten und des fünften Hauptstücks gleichmäßiger durchgeführt hätte. Wie er auf die Frage nach dem Wesen des Abendmahls sogleich vollständig antwortet: „Es ist der wahre Leib und Blut Christi unter dem Brot und Wein", so wünschte man in der Antwort auf die Frage: „Was ist die Taufe" gleichermassen den heiligen Geist als die materia coelestis genannt zu lesen. Daß Luther dieß nicht thut, hängt freilich mit seiner ganzen Auffassung von der Substanz des Tauffakramentes zusammen, oder hat vielmehr in ihr seinen Grund. Es ist nämlich bekannt, daß Luther und die ältesten Dogmatiker der lutherischen Kirche in der Taufe noch keine eigentliche materia coelestis unterscheiden, sondern sie drücken sich in der einfachsten Weise nur so aus, daß durch das Wort das Element kein gewöhnliches und gemeines mehr sei, sondern in den Dienst göttlicher Wirkung genommen. Hafenreffer gibt noch als die substantialia sacramenti an: elementum et verbum; ganz der Auffassung Luther's entsprechend Cat. maj. IV., 17. und Art. Smalc. V, 2 u. 3. Bei diesem einfachen Ausdrucke aber bleiben die späteren Dogmatiker, besonders Joh. Gerhard, nicht stehen, sondern unterscheiden, die Substanz des Sakraments aus der concreten Analogie des Abendmahls construirend, auch bei der Taufe eine materia terrestris und eine materia coelestis, ohne daß ihnen die letztere mit dem verbum identisch wäre. Das Wort behält dabei seine schöpferische Kraft, nur bleibt es nicht Selbstzweck, sondern wird Mittel zum Zweck, indem es zum irdischen Element das himmlische hinzubringt und die unio sacramentalis beider bewirkt. Vgl. Schmid Dogm. de bapt. Wenn wir

aber dann bei den nämlichen Dogmatikern über diese materia coelestis verschiedene Angaben finden, bald tota trinitas auf Grund der Einsetzungsworte, bald sanguis Christi unter Anwendung von 1. Joh. 5, 6, endlich spiritus sanctus nach Joh. 3, 5; und wenn diese Verschiedenheit der Angaben von Jena aus (Baier u. And.) als Hauptbeweis für die Unhaltbarkeit jener Unterscheidung überhaupt angeführt worden ist: so ist dagegen zu sagen, daß die erwähnten Angaben wohl varia, nicht aber diversa in sich schließen, indem alle aufgeführten materiae in dem einen πνεῦμα ἅγιον sich concentriren. Wo die Trinität sich mittheilt, da thut sie es eben in dem ihre Immanenz vermittelnden Geiste, und wo das Blut und Verdienst Christi zugeignet werden soll, da geschieht dieß eben auch in dem Geiste des gestorbenen und verklärten Gottmenschen. Die angezogene Schriftstelle aus dem Titusbriefe nun lehrt ausdrücklich, daß der heilige Geist die materia coelestis des Taufsakramentes sei; und daß Luther diese Stelle anführt und auf Grund derselben die Taufe in Verbindung mit dem bis dahin nicht genannten Geiste bringt, ja nach diesem Geiste benennt, obwohl er oben als constitutives Element nur das Wort bezeichnet hatte, darin zeigt sich eben wieder der Takt des religiösen Genius. Freuen wir uns also deß von Herzen; lassen wir lieber den strengen Parallelismus des vierten und fünften Hauptstücks fallen um der dogmatischen Vollständigkeit willen und lehren wir, daß erst in der Frage nach der wirkenden Potenz des Sakramentes Luther die volle Wesenheit desselben zur Aussage bringe.

Denn daß die Stelle Tit. 3, 5 den heiligen Geist als der Taufe immanent und damit als die materia coelestis — wenn wir anders diesen freilich nicht adäquaten Terminus beibehalten wollen — erscheinen lasse, geht aus einem genaueren exegetischen Einblick in dieselbe unzweideutig hervor. Nachdem in Christo objektiv und ein für alle Mal die χρηστότης und φιλανθρωπία Gottes ihre historische Erscheinung gefunden, rettet Gott in fortgehender Weise die einzelnen Subjekte durch das

λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου. Was also die persönliche Heilserscheinung Christi für die Menschheit als solche ist, das ist für den Einzelnen die Taufe. Indem gesagt ist, daß Gott rettet durch das Wasserbad, erkennen wir, daß die äußere Wasserwaschung und die ihr den Namen gebende innere Geisteswirkung gleichzeitig stattfinden. Die Geisteswirkung selbst ist als παλιγγενεσία und ἀνακαίνωσις bezeichnet. Wie die γένεσις das natürliche Dasein und den Anfang des irdischen Lebens setzt, so setzt die παλιγγενεσία ein zweites Dasein, den Anfang eines neuen Lebens, die ἀνακαίνωσις aber erneuert die Beschaffenheit des Menschen, so daß er aus einem παλαιός ein καινός wird. Also der heilige Geist ist es, der sich mit dem Wasser verbindet und innerhalb unserer sündigen Natur den Anfang eines neuen Lebens stiftet, welches hinüber reicht in die Ewigkeit. Das kann er aber, weil er seit der Verklärung Christi nicht blos mehr in einzelnen vorübergehenden Wirkungen sich bethätigt, sondern von Gott durch JEsum Christum πλουσίως über uns ausgegossen ist und seitdem der Kirche wesenhaft einwohnt. In diesem Sinne ist die Taufe Aufnahme in die christliche Kirche, als das Gemeinwesen des heiligen Geistes, aber auch nur in diesem Sinne.

Somit wäre denn das Wesen der Taufe begrifflich erschöpft. Blicken wir auf den Gang der bisherigen Entwicklung zurück. Die Taufe ist ein Wasser, aber ein gottgeordnetes, mit dem Namen der heiligen Dreieinigkeit verbundenes Wasser, welches uns das durch die Erlösung Christi negativ und positiv hergestellte neue Verhältniß zu Gott zueignet, wie die Verheißung lautet. Das kann aber die Taufe nur darum, weil kraft des begleitenden Gotteswortes der heilige Geist, in welchem Vater und Sohn dem Menschen immanent werden, sich mit dem Wasser sakramentlich einigt und auf diese Weise den Anfang eines neuen persönlichen Lebens und einer von da an sich fortentwickelnden Erneuerung in uns setzt.

Es ist jedem Katecheten in der Gegenwart Bedürfniß wie

Pflicht, bei der Erklärung des vierten Hauptstücks auch von der Kindertaufe zu reden. Luther zwar erwähnt dieselbe nur in seinem großen Katechismus und sagt: „Wer einfältig ist, der schlage die Frage von sich und weise sie zu den Gelehrten! Allein abgesehen davon, daß das mit der Reformation eingeleitete Zeitalter der Reflexion um ein Gutes vorgerückt ist und die ursprünglich noch vorhandene Naivetät und Einfalt des Glaubens auch unter dem Volke sich mehr und mehr verloren hat, so verlangt noch das gegenwärtig überhand nehmende Sektenwesen eine neue und sichere Begründung der Kindertaufe. Wo ist nun die rechte Stelle für dieselbe? — Wir werfen hier die Frage auf, weil wir diesen Ort zwischen dem dritten und vierten Abschnitt unseres Hauptstücks für den logisch geeignetsten halten. Weil die Taufe, wie sich gerade hier herausgestellt hat, das Sacrament der Wiedergeburt ist, jener Setzung eines neuen persönlichen Daseins, das im Glauben als seiner Frucht zum Selbstbewußtsein kommt: so gehört sie auch in die unmittelbare Nähe der natürlichen und leiblichen Geburt. Es verhält sich nach der Anschauung der Schrift und der Kirche so, wie v. Hofmann sagt: „Nun verstand sich aber die Kindertaufe von selbst, sobald es thunlich war, ganze Familien in die christliche Gemeinde einzufügen; und daß dieß für thunlich, ja für das Naturgemäße und Wünschenswerthe erachtet wurde, erhellt aus der Art und Weise, wie Lucas die Bekehrung des Kerkermeisters zu Philippi erzählt. Ehe dessen Hausgenossen nur erwähnt sind, anworten Paulus und Silas auf seine Frage, was er thun müsse, um Heil zu gewinnen: „„Glaube an den Herrn Jesum, so wirst du Heil finden, du und dein Haus.““ — Jenes wunderbare Begebniß warf den Kerkermeister zu den Füßen seiner Gefangenen und brachte einen Hausvater zur Sorge um sein Heil, dessen Familie nun eine feste Stätte christlichen Gemeinlebens werden konnte. Daß die Apostel den Vorgang gleich von dieser Seite erfaßt haben und daß er diese Bedeutung gewonnen hat, dieß hervorzuheben ist die Erzählung eingerichtet. — Nicht blos so und so viele einzelne

Gläubige werden gewonnen sein, wenn sein Glaube der ihrige (der des Paulus und Silas) wird, sondern eine christliche Familie ist gewonnen. Als Glieder dieser Familie wurden sie denn auch sämmtlich sofort getauft: es genügte hiefür, daß sie dem Glauben des Hausvaters nicht widerstrebten, daher auch von ihrem Glauben nicht sonderlich gesagt ist." (Schriftb. II, 2. S. 194.) Und Martensen sagt damit vollständig übereinstimmend in seiner Dogmatik: „Als Sakrament der Wiedergeburt ist die Taufe ihrem Begriffe nach Kindertaufe. Zwar mußte die Taufe im Anfang als Taufe der Erwachsenen auftreten, da das Christenthum durch Mission fortgepflanzt wurde, also erst an die Erwachsenen und Mündigen sich wenden mußte; wo aber Muttergemeinden gegründet wurden, wo ein christliches Volks- und Familienleben sich bildete, da mußte die Taufe auch den Kindern gegeben werden. Die Kirche ist so weit entfernt, hiemit von der ursprünglichen Stiftung abgewichen zu sein, daß sie gerade dadurch der Taufe die Gestalt gibt, welche ihrem Begriffe vollständig entspricht. Denn gerade, weil es bei der Taufe nicht blos um die Gründung eines neuen Bewußtseins sich handelt, sondern eines neuen Menschen, nicht blos um eine neue Persönlichkeit, sondern um die Voraussetzung und reale Möglichkeit einer solchen, ist jede Taufe ihrem Begriffe nach eine Kindertaufe."

Hiemit also hat der Gang unseres Hauptstückes seinen Höhepunkt erreicht, daß er die Taufe als das Sakrament der Wiedergeburt und Erneuerung hat erscheinen lassen; damit aber ist auch schon der Uebergang zur letzten Frage von selbst gegeben. Der Besitz des neuen Lebens muß auch zu einer Bethätigung desselben, zu einem dem geschenkten neuen Verhältniß zu Gott gemäßen persönlichen Verhalten werden. Denn auf ein neues Verhalten des Menschen zu Gott auf Grund der zugeeigneten Erlösungsgnade ist es mit der Taufe schließlich abgesehen: das liegt in der symbolischen Bedeutung ihres äußerlichen Vollzuges. Wie der Täufling in die Fluthen niedertaucht oder mit Wasser überströmt wird, gleich als gelte seinem Natur-

leben der leibliche Tod, so soll in seinem Personleben die alte Herzensneigung und Geistesrichtung in Wirklichkeit ertödtet werden. Damit ferner, daß der Täufling aus dem Wasser hervorkommt als abgewaschener Mensch, zwar der alte seiner Substanz, aber ein anderer seiner Erscheinung nach, ist abgebildet, daß das Personleben des Getauften in Wirklichkeit erwachen soll zu neuem Inhalte seines Daseins. Dieß die Verpflichtung, welche die Taufe auferlegt: tägliche Reue und Buße — Gerechtigkeit und Reinigkeit. Aber die angeführte Schriftstelle dient dieser Wahrheit nicht blos zum einfachen Beweis, sondern geht in der Begründung derselben noch tiefer und stellt ihren Zusammenhang mit der empfangenen Taufgnade noch heller in's Licht. Wäre es Luther'n nur um einen einfachen bejahenden Nachweis zu thun gewesen, er hätte ja viel einfacher und für Alle verständlicher zu der Stelle 1. Petr. 3, 21 greifen können, wo es heißt, daß die Taufe nicht das Abthun des Unflathes am Fleisch, sondern der Bund eines guten Gewissens mit Gott ist. Denn in dieser Stelle ist klar und deutlich ausgesprochen, daß die Waschung der Taufe nicht auf den Leib es abgesehen hat, sondern eine sinnbildliche Handlung ist, und daß der, welcher sich taufen läßt, ein gutes Gewissen begehrt, zu dessen Bewahrung er sich also verpflichtet. Luther konnte diese Stelle so gut, wie die vorliegende, dem 6. Cap. des Römerbriefs entnommene, hat aber gleichwohl letztere gewählt.

Der Apostel führt im genannten Capitel aus, daß mit dem Gnadenstande eines Christen das Beharren in der Sünde unvereinbar sei. Im Christenstande ist mit der Sünde abgeschlossen. Man kann nicht Christo angehören, ohne an seinem Tode mitbetheiligt zu sein, denn nur durch seinen Tod ist Christus uns geworden, was er uns ist. So ist denn auch die Betheiligung an Christo, welche in der Taufe uns geschenkt wird, eine Betheiligung an seinem Tode und die Taufe auf Christum eine Taufe auf Christi Tod. Wie nun mit dem Tode Christi sein Begräbniß von selbst gegeben war, und wie derselbe durch sein Begräbniß

aller und jeder Beziehung zum Leben der Menschen entnommen worden ist, so sind auch wir durch die an Christo uns betheiligende Taufe in das Todtsein (εἰς τὸν θάνατον), in den Todeszustand hinein begraben. Wir sind durch die Taufe in Christi Tod und Todeszustand hineingeflochten und hineinverwachsen, so daß wir ihn an uns selbst erfahren, nur mit dem Unterschiede daß, was bei Christo Vorgang seines Naturlebens gewesen, bei uns ein Vorgang des Personlebens wird. Hinsichtlich unseres Personlebens sind wir aus dem sündigen Leben der natürlichen Geburt geschieden und haben nichts mehr mit ihm zu schaffen. Wie aber Christus mit der Absicht sein Leben in den Tod gegeben hat, um es als ein neues und verklärtes aus demselben wieder zu nehmen, und wie nur mit diesem Absehen sein Tod Sinn und Bedeutung haben konnte: eben so selbstverständlich sind wir um deßwillen an Christi Todeszustand betheiligt, damit wir an letzterem den Wendepunkt zu einem neuen Personleben, einem neuen Verhalten hätten. Und wie eben in der Auferweckung des Sohnes die Herrlichkeit des Vaters sich geoffenbart hat, so will er auch durch den Wandel seiner Getauften in einem neuen Leben verherrlicht werden. Das ist der Vollsinn unserer Schriftstelle. Sie besagt also, sofern sie von einem περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς redet, dasselbe wie die obenerwähnte Petristelle; allein sie bringt den weiteren Aufschluß hinzu, das äußere Untertauchen (Begießen) und Auftauchen sei Sinnbild dessen, daß die Taufe uns wesentlich in die Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi (Phil. 3, 10) bringt, und daß demnach der neue Wandel nicht blos von der Taufe gefordert, sondern auch durch die Taufe ermöglicht ist, indem sie jene Vorgänge des Naturlebens Christi zu Vorgängen unseres inneren Lebens macht. Das aber thut die Taufe, indem sie uns den gottmenschlichen Geist Dessen gibt, der todt war und nun lebet in Ewigkeit, was also auf den Ausdruck λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου zurückweist.

So sagt uns also der Schluß unseres Hauptstücks, daß

das Sakrament der Taufe die große Gabe der Wiedergeburt nicht gebe, ohne die schon in seinem äußeren Vollzug versinnbildlichte Verpflichtung zu einem gottgemäßen Verhalten, ja daß die Kraft zu diesem neuen Verhalten nicht wo anders her genommen werden müsse, sondern an eben dieser Taufe auch ihre Quelle habe. Durch alle Sätze aber hindurch hat sich uns die Taufe dargestellt als das Sakrament der Wiedergeburt, der Einsenkung der in Christo vorhandenen Gottesgemeinschaft in das gläubige Einzelleben zum immerwährenden subjektiven Eigenthum.

D. B.

Die Amtssuspension des Pfarrer Löhe in Neuendettelsau.

Der Vorgang, über welchen die folgenden Notizen auf Grund genauer Sachkenntniß gegeben werden sollen, ist nicht bloß an sich selbst von Wichtigkeit und für die bayerische Landeskirche von unläugbar hoher Bedeutung. Er wird es noch mehr durch die mit oder ohne Absicht darüber im Lande verbreiteten Gerüchte und die Art, wie er sogar in öffentlichen Blättern dargestellt wird; denn diese ist durch ihre Einseitigkeit und die Verschweigung wesentlicher Umstände ganz dazu angethan, das Urtheil von Geistlichen und Gemeinden zu verwirren und sie an dem Verfahren und der Haltung der kirchlichen Behörden irre zu machen. Dem zu begegnen ist nichts geeigneter, als eine vollständige Erzählung von dem wirklichen Verlauf der Sache.

Im März dieses Jahres zeigte der Pfarrer Löhe von Neuendettelsau an, ein Glied seiner Gemeinde, W. B., ein geschiedener Ehemann, habe bei ihm die landgerichtliche Heirathslicenz vorgelegt, wornach ihm die Wiederverehelichung mit einer Person aus einer benachbarten Pfarrei gestattet sei. Der Pfarrer habe die Proclamation sofort in's Abkündigungsbuch eingetragen, sehe sich aber außer Stand die Trauung vorzunehmen, und zeige das hiedurch rechtzeitig an, damit für den W. B., der nach den bestehenden Landesgesetzen einen gerechten Anspruch habe getraut zu werden, durch das Kirchenregiment anderweitige Sorge ge-

tragen werden könne. Zur Sache selbst gibt der Pfarrer an, die Scheidung sei durch Erkenntniß des prot. Ehegerichts wegen böslicher Verlassung erfolgt, die Frau für den allein schuldigen Theil erklärt, beiden Theilen die Wiederverehelichung gestattet worden. Kraft dieses Erkenntnisses beabsichtige B. wieder zu heirathen; die Gemeindeverwaltung zu Neuendettelsau sammt ihrem Armenpflegschaftsrathe mit Einschluß seines Vorstandes (welches Pfarrer Löhe selbst ist) habe dagegen eine Einrede nicht erhoben, und darauf das Landgericht die Traulicenz ausgestellt. Nach den weltlichen Gesetzen könne sich also W. B. wieder verheirathen, und er, Pfarrer Löhe, hielte es auch für besser, daß er wieder heirathe; allein im Namen des Dreieinigen diese Ehe einzusegnen sei er außer Stand. Als Grund dieser Weigerung wird angegeben zuerst und vor Allem: der vom Apostel Paulus 1 Cor. 7 vorgesehene Fall sei von dem hier in Rede stehenden weit verschieden; die juristische Anschauung von dem Inhalt jener Stelle könne er vom christlichen und kirchlichen Standpunkte nicht theilen, und bekenne sich daher als Christ und Pfarrer unfähig, Personen zur zweiten Ehe einzusegnen, die wegen böslicher Verlassung geschieden seien.

Diesen kategorischen Ausspruch stellte Pfarrer Löhe an die Spitze seiner Erklärung. Jedermann begreift dessen Tragweite, und es ist eine ganz unrichtige, wenn gleich weit verbreitete und mit schwer zu leugnender Absichtlichkeit betonte Darstellung der Sachlage, als habe man dem Pfarrer Löhe einfach zugemuthet, einen völlig unsittlichen und unchristlichen Menschen zu trauen und auf seinen Protest dagegen keine Rücksicht genommen. Wenn der betreffende Mensch ein so schlechthin verwerfliches Subjekt ist, und dieß von vorn herein der Hauptgrund der Trauungsverweigerung war, wie konnte Löhe als Vorstand der Armenpflege gegen dessen Wiederverehelichung von jeder Einrede abstehen; wie konnte er unterlassen, seinen Einfluß auf die Gemeindeverwaltung rechtzeitig geltend zu ma-

chen, um ihr entgegen zu treten; kraft welcher Ansicht von der Ehe kann er sagen, er hielte es auch selbst für besser, daß B. wieder heirathe, nur könne er ihn nicht trauen? Mußte er nicht im Interesse seiner Gemeinde, auf deren Gewissen er sich nachher so oft beruft, und seine Weigerung mit der Berufung darauf deckt, daß er es zu schonen heilig verpflichtet sei, zum voraus dagegen protestiren und wenigstens das Seine thun, um es zu dem späteren, leicht voraus zu sehenden Aergernisse nicht kommen zu lassen? Aber sein eigner Bericht setzt außer Zweifel, daß der erste und oberste Grund seiner Trauungsverweigerung der ist, daß er überhaupt wegen böslicher Verlassung geschiedene Personen zu zweiter Ehe als Christ und Pfarrer nicht einsegnen könne.

Nur zur Unterstützung dieses ersten Grundes macht Löhe weiter geltend, daß das Ehescheidungserkenntniß hinsichtlich seines Schuldausspruchs zwar nach der Aktenlage ohne Zweifel richtig sein werde, nicht aber nach dem ihm und der ganzen Gemeinde bekannten Thatbestande. B. habe durch die Behandlung seiner Frau zu bewirken gewußt, daß sie ihm vom Hause geblieben sei, und dadurch sei es zu dem vorliegenden Erkenntnisse gekommen. Löhe selbst erkennt an und gibt ausdrücklich zu, daß dieser zweite Grund ohne den ersten haltlos sei; aber in Verbindung mit dem ersten habe er Kraft, und es sei seine Pflicht, so zu handeln, daß seine Gemeinde zwischen seinem Verhalten und dem göttlichen Wort keinen Widerspruch erkenne.

Löhe will also zwar die formelle Rechtskraft des von competenter Stelle gefällten Urtheils nicht beanstanden, wohl aber glaubt er dessen materielle Unterlage anders beurtheilen zu müssen, und ist überzeugt hierin die ganze Gemeinde auf seiner Seite zu haben. Er ist aber auch der Ansicht, dieß moralische Urtheil der Gemeinde gegen das ausgesprochene Erkenntniß des Gerichtshofes vertreten und geltend machen zu müssen, wiewohl er selbst sagt, daß er dieß nur im Zusammenhalt mit

dem ersten Weigerungsgrund thun könne. Denn das wird er selbst kaum leugnen, daß, so lange überhaupt Menschen Recht sprechen, die Möglichkeit zugegeben werden muß, daß sie in der Anwendung des Gesetzes irren. Dieß kann die Gültigkeit des Rechtsspruches nicht umstoßen, so lange das zur Anwendung gebrachte Gesetz nicht umgestoßen ist. Nur weil Löhe die Anwendbarkeit des Gesetzes, den Scheidungsgrund der böslichen Verlassung selbst nicht gelten lassen will, mißt er auch seinem Urtheil über die Anwendung desselben in dem gegebenen Falle Kraft bei. Denn außerdem wird er doch selbst nicht in Abrede stellen können, daß in keinem geordneten Gemeinwesen, auch in der Kirche nicht, das persönliche Urtheil eines oder vieler Einzelnen als Instanz gegen ein in voller Rechtskraft bestehendes, von competenter Seite gefälltes Erkenntniß aufkommen kann, weil die Annahme erlaubt, ja geboten ist, daß diese Einzelnen eben so irrthumsfähig sind als der Richter, und Einer doch immer mit der Befugniß der endgültigen Entscheidung betraut sein muß, der sich die andern zu fügen haben, soll nicht alle Ordnung aufhören. Wir sind also durch den zweiten Weigerungsgrund um keinen Schritt weiter gekommen; auch er stützt sich lediglich auf den angenommenen Vordersatz: bösliche Verlassung ist kein gültiger Ehescheidungsgrund.

Was Löhe ferner sagt von der sittlichen Beschaffenheit des W. B., soll nur dem Vorangestellten zur weiteren Verstärkung dienen, löst aber durchaus nicht das Räthsel, sondern macht es nur unbegreiflicher, wie Löhe, wenn Alles, was er sagt, sich so verhält und ihm längst bekannt war, gegenüber den ersten vorbereitenden Schritten zur Wiederverehelichung des B. verfahren konnte, wie er that.

Bemerkenswerth sind aber noch die Erklärungen, mit denen Löhe jene seine erste Eingabe beschließt. Zuvörderst sagt er, man würde es leicht dahin bringen können, daß B. mit einem Dimissoriale sich anderwärts trauen lasse; allein er würde in einem solchen Fall ein Dimissoriale nie aus-

stellen. Wenn nun der Leser sich noch erinnert, was oben bemerkt ist, daß Löhe Eingangs seiner Erklärung gesagt hat: er zeige deßhalb rechtzeitig an, wie er außer Stande sei, den B. zu trauen, damit für denselben, „der nach den bestehenden Landesgesetzen einen gerechten Anspruch habe getraut zu werden, durch das Kirchenregiment anderweitige Sorge getragen werden könne", und er liest jetzt diese unbedingte Weigerung, auch nur die Dimissorialien für den B. auszustellen, so wird er nicht wissen, wie er sie mit jener vorangegangenen Aeußerung in Einklang bringen soll. Schreiber dieß weiß es auch nicht, kann daher bloß versichern, daß beide Aeußerungen in demselben Schriftstück zu lesen sind, ja daß eine der ersteren verwandte Wendung noch später einmal von Löhe wiederholt wird.

Weiter aber fährt Löhe fort: Es sei ihm nicht unbekannt, wie in ähnlichen Fällen durch eine Suspension des treffenden Pfarrers das Gesetz mit dem amtlichen Gewissen des Dieners Gottes in Einklang zu bringen versucht worden sei (eine Fassung, die, beiläufig gesagt, entschieden falsch ist, da es sich immer nur darum handeln könnte, dem Gesetz seinen Vollzug zu sichern, wo der Einzelne diesen Vollzug verweigert, nicht um Herstellung eines Einklangs zwischen dem Gesetz und seinem Gewissen); da er aber nach seiner Ueberzeugung wegen dem göttlichen Wort und den amtlichen Pflichten geleisteter Treue nicht suspendirt werden könne, und er deßhalb nur dagegen protestiren müßte, so bitte er mit Umgehung der Suspension lieber einen andern, wenn auch strengeren Weg einzuschlagen, da es ja dem k. Dekanat bekannt sei, wie schwer er schon längst an seinem Amte trage.

Hier liegt doch unverhüllt vor, was Löhe im Sinne hatte. Er sucht nicht Schonung seines angefochtenen Gewissens, nicht Rath oder Belehrung oder irgend einen Ausweg aus dem Conflict, in den er sich versetzt glaubt; sondern die Behörde wird offen herausgefordert, die äußersten Maßregeln gegen ihn zu

ergreifen, selbstverständlich aber dann auch Schuld und Verantwortung dafür auf sich zu nehmen.

War schon der kirchlichen Behörde durch diese Art des Auftretens von Seiten Löhe's ihre Aufgabe möglichst erschwert, so glaubte sie doch ihrerseits sich von der Pflicht thunlichster Rücksichtnahme und Schonung nicht entbinden zu dürfen und versuchte demnach zuerst noch durch eingehende Vorstellung und Belehrung Löhe's Widerstand zu überwinden. Es wurde ihm daher zu erkennen gegeben, wenn man auch von der unmittelbaren Anwendung des dermalen gültigen Gesetzes völlig absehen wolle, so sei doch unbestritten, daß in der lutherischen Kirche von Anfang an, und zwar nach dem Vorgang der Reformatoren selbst und unter Zustimmung der angesehensten Theologen und Juristen außer dem Ehebruch auch die bösliche Verlassung in *analoger* Anwendung von 1 Cor. 7, 15 als gültiger Ehescheidungsgrund erkannt und hienach verfahren worden sei, wie aus den altlutherischen Kirchen-, Ehe- und Consistorialordnungen erfahren werden könne. Hienach habe sich durch alle folgenden Jahrhunderte die gemeine Praxis und das Recht der lutherischen Kirche gebildet, und die kirchliche Behörde sei nicht berechtigt zu gestatten, von andern Erwägungen ganz abgesehen, daß *dem vom Anfang an in der lutherischen Kirche bestehenden Recht und der gemeinen Praxis derselben entgegen* von einzelnen Geistlichen ihre subjektive Anschauung geltend gemacht und zum Gesetz ihres amtlichen Handelns erhoben werde. Eben so wenig könne der eignen subjektiven Ueberzeugung eines Geistlichen von der Schuld oder Mitschuld des wegen böslicher Verlassung geschiedenen Gatten dem richterlichen Ausspruch gegenüber eine thatsächliche Folge zugestanden werden. Man müsse sich deshalb zu Pfarrer Löhe versehen, daß er sich der bestehenden Ordnung und der Anweisung seiner Vorgesetzten füge, und die Trauung des W. B. vollziehe, so schwer es ihn auch ankommen möge, wobei ihm selbstverständlich unbenommen bleibe, auf den als leichtsinnig und unkirchlich geschilderten B. in ange-

messener Weise auf seelsorgerlichem Wege zu wirken, der Gemeinde gegenüber aber den vorliegenden Fall in das rechte Licht zu stellen, so daß weder sein eignes Ansehen noch sein sonstiger Einfluß auf dieselbe eine wirkliche Gefährdung erleiden könne.

Diese ausführlich gefaßte Kundgebung blieb erfolglos. Löhe erklärte, sie habe eine Aenderung seiner Ueberzeugung nicht hervorbringen können. Diese sei bei ihm eine alte. Schon 1837, bei Antritt seines Amtes, sei ihm ganz klar gewesen, daß die Ausdehnung, welche lutherische Juristen, Theologen und Kirchenordnungen dem ganz singulären Falle 1 Cor. 7 gegeben haben, dem Worte des Herrn Matth. 19, 9 widerspreche, und daß es daher beides, die Pflicht gegen den Herrn und gegen die lutherische Kirche verlange, in diesem Stück einen andern Weg zu gehen. Vom staatskirchlichen Standpunkte aus möge seine Ueberzeugung eine subjektive genannt werden; vom Standpunkt eines einfachen Dieners Jesu kehre sich die Sache um, und was subjektiv erscheine, werde objektiv durch Gottes Wort.

Allein, so zuversichtlich auch Löhe mit dieser Behauptung auftritt, so hinfällig erscheint sie bei näherer Betrachtung. Es begegnet ihm ganz einfach die Verwechslung und Vermengung, in die auch andre außer ihm schon oft gefallen sind, daß er seine Auslegung und Anschauung von dem Verhältniß der beiden Stellen Matth. 19 und 1 Cor. 7 mit dem Inhalt dieser Stellen selbst für identisch hält und zusammen wirft. Es entgeht ihm dabei völlig, daß der Apostel Paulus, wenn er das Löhe'sche Verständniß des Matth. 19 aufgezeichneten Ausspruches Christi getheilt hätte, die 1 Cor. 7, 15 ausgesprochene Gestattung gar nicht hätte geben können, und daß eben in dem Umstand, daß er sie dennoch gibt, lutherischen Juristen, Theologen und Kirchenordnungen nahe genug gelegt war, die Frage, ob der Grundsatz 1 Cor. 7 auch eine weitere Anwendung leide, als ein durch diese Stelle selbst noch nicht ein für allemal gelöstes Problem zu behandeln. Sie lösten es in andrer Weise

als Pfarrer Löhe. Seine Lösung stellt er der ihrigen gegenüber, nicht Gottes Wort, oder er stellt sich auf Matth. 19, 9, und scheut nicht, sich mit dem Apostel Paulus selbst in Widerspruch zu setzen, der 1 Cor. 7, 15 offenbar in einem gegebenen Fall anders entscheidet, als er nach Matth. 19, 9 eigentlich dürfte. Das Löhe'sche Verfahren ist freilich einfach, aber ob richtig, ob zureichend, ist eine andere Frage; einen gründlichen und gewissenhaften Forscher und Liebhaber des göttlichen Wortes wird es schwerlich befriedigen; wohl aber ist die Zuversicht, mit der es daher tritt, Unerfahrene zu blenden sehr geeignet.

Weiter beruft sich Löhe nochmals auf die Incongruenz der richterlichen Entscheidung mit dem wirklichen Thatbestand des B.'schen Falles und folgert daraus: man werde nicht leugnen können, daß es Fälle gebe, in welchen eine richterliche Entscheidung bei aller formalen Gerechtigkeit dennoch so klaffend der nackten Wirklichkeit gegenüber stehe, daß man sich bei aller Ehrerbietung gegen die richterliche Behörde gezwungen sehe ein anderes Urtheil selbst für das Handeln fest zu stellen. Ein solcher Fall sei der vorliegende.

Ob indeß diese Subsumtion des vorliegenden Falles richtig sei, läßt sich von vornherein bezweifeln; ja ihre Zuläßigkeit muß für alle diejenigen Fälle geleugnet werden, wo in Kraft richterlichen Ausspruches einem Dritten Rechte erwachsen sind. Bis zur thatsächlichen Bestreitung dieser Rechte darf der entgegenstehenden moralischen Ueberzeugung nicht Folge gegeben werden, wenn nicht statt der Herrschaft des Rechtes die der Willkühr überhaupt eingeführt werden will. Denn ein Stützpunkt für die moralische Ueberzeugung oder was man so nennt, wird sich immer finden lassen, und wer soll wieder entscheiden, ob dieser Stützpunkt zureichend und anwendbar ist, wenn das eigne subjektive Urtheil für das Handeln, auch für das öffentliche amtliche Handeln, die letzte Instanz bleibt?

Endlich spricht sich Löhe nochmals über das unsittliche Verhalten des B. überhaupt aus, erwähnt aber auch hier, daß nicht bloß die weltlichen Gerichte ihm nach den bestehenden Ge-

setzen die Wiederverehelichung nicht hätten versagen können, sondern daß auch er, Pfarrer Löhe selbst, als Vorstand der Armenpflege, seine Einwilligung dazu habe geben können. Nur den Segen des Dreieinigen könne er einem solchen Ehebündnisse nicht geben, ohne seine arme Gemeinde, die in diesem Falle klar und mit ihm einig sei, dadurch zu irren und zu verwirren. — Als ob nicht die doppelte Stellung, die Löhe selbst zu der Sache als Vorstand der Armenpflege und als Pfarrer einnimmt, sie zu verwirren allermeist geeignet wäre! Wie kann er der Armenpflege und Gemeindeverwaltung gegenüber für die Verehelichung eines Mannes sprechen, der so ist, wie er ihn schildert? wie selbst urtheilen, „er hielte es für besser, daß er heirathe“, das Kirchenregiment auffordern, wegen Befriedigung seines Anspruchs auf Trauung anderweitige Fürsorge zu treffen, ja noch am Schlusse dieser seiner zweiten Eingabe „um Beschleunigung der Sache bitten, damit B. irgendwie zur Ruhe komme“, wenn er doch den Abschluß derselben Ehe für unzulässig hält und der Trauung auf jede ihm mögliche Weise hindernd entgegentritt? Muß es nicht demnach zweierlei Ehen geben, solche, auf welche die göttliche Ehestiftung anwendbar ist, und solche, auf die sie es nicht ist, ob sie gleich nach Löhe's eigenem Urtheil auch Ehen sein sollen? Wenn doch Löhe und seine Gesinnungsgenossen wenigstens so viel einsähen, daß seine Argumentation und sein Verfahren nicht dazu angethan ist diese Knoten zu lösen, und daß zwischen der Substanz der Ehe als solcher, welche durch die Trauung als Ehe bezeichnet und anerkannt wird, und zwischen der Art ihrer Führung etwas in der Mitte liege, weßhalb man noch nicht diese gut heißt, wenn man jene anerkennt. Hieraus werden sich Fragen und Gesichtspunkte ergeben, welche für die Art des Trauungsvollzuges maßgebend werden können, aber noch nicht ein Recht der Trauungsverweigerung begründen in allen Fällen, wo man mit den zu trauenden Personen unzufrieden zu sein noch so sehr Ursache hat.

Daß die zweite Weigerung Löhe's, da sie durch neue dem vorliegenden Rechtsbestand gegenüber stichhaltige Gründe nirgends gedeckt ist, das Urtheil der kirchlichen Behörde nicht ändern konnte, ist einleuchtend. Um aber keine Stufe des Einschreitens zu überspringen, wurde Pfr. Löhe nochmals, und zwar diesmal mit Androhung der Suspension von den amtlichen Verrichtungen auf unbestimmte Zeit, zum Vollzug der fraglichen Trauung aufgefordert, und als auch dieß umsonst war, die angedrohte Suspension vollzogen und vom k. Consistorium ein Amtsverweser aufgestellt, durch welchen der ordentliche Dienst an der Gemeinde auch wirklich besorgt wurde. Durch eine in die Zwischenzeit gefallene Urlaubsreise Löhe's war es geschehen, daß über diesen Verhandlungen der Monat Juli herangekommen war; diese lange Zeit war aber nicht benützt worden, die Sache zu klären und in's rechte Licht zu stellen, sondern im Gegentheil sie dadurch zu verwirren; daß man nunmehr von dem ersten Weigerungsgrund Löhe's, daß er nämlich die bösliche Verlassung nicht als Scheidungsgrund anerkenne, anfing zu schweigen und alles Gewicht nur darauf legte, daß man um eines Menschen wie B. willen, dessen Betragen und Aeußerungen freilich wenig gemacht waren ein günstigeres Urtheil über ihn zu erwecken, gegen einen Geistlichen von der Wirksamkeit und dem Charakter Löhe's, so wie geschehen, vorzugehen kein Bedenken trage. Es wurde von den rechtlichen und sachlichen Momenten, welche bei Behandlung des vorliegenden Falles in Betracht kommen, wie man jetzt die Sache darstellte, gänzlich abgesehen, und nur die beiden angeblich mit einander in Conflict gerathenen Männer B. und Löhe gegenseitig abgewogen, wobei sich nicht fehlen konnte, daß die Wagschale des letzteren unendlich viel tiefer sank, und eine nicht unbenützt gebliebene Gelegenheit sich ergab, über das Verfahren der kirchlichen Behörde wieder einmal in unbedachtsamster Weise sich auszusprechen.

Eine Frucht dieser verwirrenden Darstellung der Sache war eine mit 96 Namen aus der Gemeinde (die Gemeinde

zählt 1078 Seelen) unterzeichnete Eingabe, worin sich dieselben in entschiedenster Weise dem B. gegenüber auf die Seite ihres Pfarrers stellen und dringend um Aufhebung der gegen Löhe verhängten Amtssuspension bitten, damit nicht um eines kirchenfeindlichen und unchristlichen Menschen willen die ganze Gemeinde der nöthigen Seelenpflege sich beraubt sehen müsse; zugleich stellen sie das Ansuchen, wo irgend möglich das Aergerniß zu entfernen, daß B. in dem Bereich ihrer Pfarrei oder einer ihrer Kirchen getraut werde; widrigen Falls protestiren sie dagegen als gegen eine Verletzung der Rechte der Kirchengemeinde zu Gunsten eines völlig unwürdigen, ihr eigentlich gar nicht, sondern nur der politischen Gemeinde angehörigen Individuums.

Fast gleichzeitig mit dieser Vorstellung der Gemeinde lief die Anzeige bei dem Oberconsistorium ein, daß der für Löhe aufgestellte Amtsverweser die Dimissorialien für den W. B. ausgestellt habe, wodurch seine Trauung in einer anderen Pfarrei möglich gemacht sei; daß sie aber nicht in Neuendettelsau vorgenommen werde, wird in Hinblick auf die in dieser Gemeinde herrschende große Aufregung zur Vermeidung von Störungen und Aergerniß vom Dekanat und Consistorium als höchst wünschenswerth erklärt. Mit demselben Consistorialbericht aber wurde eine neue Eingabe des Pfr. Löhe in Vorlage gebracht, worin dieser über seine Lage sich ausspricht und in Voraussicht, daß nach Wegfall des Grundes ihrer Verhängung auch seine Suspension wieder werde aufgehoben werden, die doppelte Forderung stellt und zu begründen versucht: 1) daß den B. dieselben kirchlichen Behörden, welche ihm nach den Landesgesetzen die Trauung ermöglichen, beim Wiedereintritt in die Gemeinde auf eine Weise, die klar und faßlich sei, zum Gehorsam gegen seinen Seelsorger anweisen und aussprechen möchten, daß er als Tischgenosse Jesu, als wahres Glied der Neuendettelsauer Gemeinde nicht eher angesehen und aufgenommen werden könne, bis er wahrhaftige Buße gethan habe; 2) daß zu seiner Stärkung gegenüber den durch seine Suspension in ihrer feindseligen

Stellung zu ihm noch mehr befestigten unchristlichen Gliedern der Gemeinde die hohe Kirchenbehörde auf eine unmißverständliche Weise vor allen Gliedern der Gemeinde zum mindesten den treuen Willen und im Ganzen die Richtigkeit des Verhaltens des Pfarrers anerkenne.

Durch diese Forderungen tritt die ganze Sache in ihr zweites Stadium ein, und hiemit beginnen die Verhandlungen, als deren Ausgang ein Nachgeben der kirchlichen Behörden durch Gerüchte und öffentliche Blätter bezeichnet wird. Mit welchem Rechte, wird die folgende auf Kenntniß der Akten ruhende Darstellung zeigen.

In der an Pfr. Löhe darauf ergangenen Entschließung wird vor allem der status causae, den die letzten Eingaben ganz in den Hintergrund verwiesen hatten, nochmals festgestellt, indem daran erinnert wird: Nachdem Pfr. Löhe selbst als Vorstand der Armenpflege der Wiederverehelichung des B. mit seiner dermaligen Braut zugestimmt, auch die Proclamation dieses Brautpaares anstandslos vollzogen habe, habe er erklärt, darum, weil er den Scheidungsgrund der böslichen Verlassung als biblisch begründet nicht anzuerkennen vermöge, weder die Trauung vornehmen noch auch die Dimissorialien ausstellen zu wollen. Dieß habe seine Suspension absolut nothwendig gemacht, um die bestehenden staatlichen und kirchlichen Ordnungen aufrecht zu erhalten. Nachdem jetzt durch den aufgestellten Amtsverweser die Dimissorialien ausgestellt seien, sei das Hinderniß beseitigt, welches durch den Widerstand des Pfarrers auch der auswärtigen Trauung des B. entgegengesetzt war. Zwar stehe diesem an sich auf Grund der Verordnungen das Recht zu, die Vornahme seiner Trauung in Neuendettelsau zu verlangen. Allein nachdem durch die eingelaufenen Berichte außer Zweifel gesetzt sei, daß diese Trauung in Neuendettelsau selbst einem weitverzweigten Widerwillen in der Gemeinde begegnen würde, B. zu diesem Widerwillen unzweifelhaft selbst Veranlassung gegeben habe, das Obercon-

sistorium aber schonende Rücksicht auch gegen die Gemeinde zu beobachten für Pflicht halte, so werde ausnahmsweise B. statt von dem Pfarrer seines eigenen Wohnortes an den Pfarrer des nahe gelegenen Heimathsortes seiner Braut gewiesen, um von diesem seine Trauung zu suchen. (Letzterer hatte sich zur Vornahme der Trauung, wenn sie ihm aufgetragen werden würde, bereit erklärt). Durch diese Verfügung, und nachdem die Dimissorialien für den B. ausgestellt seien, sei der Grund zur Suspension des Pfr. Löhe beseitigt, dieselbe daher jetzt aufzuheben. — Was aber die zwei von ihm gestellten Forderungen betrifft, so wurde ihm vor allem nochmals in Erinnerung gebracht, wodurch er selbst die Suspension unausweichlich gemacht habe, namentlich hervorgehoben, wie er sich durch seine Weigerung, die bösliche Verlassung als Scheidungsgrund zu erkennen und den um solcher willen richterlich geschiedenen und als unschuldig erklärten B. zu trauen oder auch nur ihm die Dimissoralien auszufertigen, nicht allein mit den bestehenden staatlichen, sondern auch den kirchlichen Normen in geraden Widerspruch gesetzt, jede Belehrung zurückgewiesen habe, auch nicht darauf eingegangen sei, weder in seelsorgerlichem Wege gegen B. vorzugehen, noch der Gemeinde die Sache in das rechte Licht zu stellen. Wenn er nun gleichwohl eine Erklärung verlange, wodurch ihm mindestens der treue Wille und im Ganzen die Richtigkeit des Verhaltens bezeugt werde, so sehe sich das Oberconsistorium durchaus nicht in der Lage, diesem Antrag irgendwie statt zu geben. Ueber den innern Willen des Pfr. Löhe stehe ihm kein Urtheil zu; so weit aber dieser in Löhe's äußerem Verhalten einen Ausdruck gefunden habe, müsse solches wiederholt als staatlicher wie kirchlicher Ordnung zuwider erklärt, und dabei ausdrücklich die Erwartung ausgesprochen werden, daß Pfr. Löhe selbst erkenne, wie in einem geordneten Gemeinwesen nicht die subjektive Anschauung des Einzelnen, sondern dasjenige Geltung anzusprechen habe, was die alle gleichmäßig bindende

Ordnung verlangt; wie es aber am allerwenigsten angehen könne, statt um thunlichste Schonung der persönlichen Ueberzeugung zu bitten, und um etwa mögliche Ausgleichung nachzusuchen, alle Mittel einer solchen Ausgleichung von vorne herein auszuschließen und der bestehenden Ordnung einfachen Widerstand entgegenzusetzen. Was Pfr. Löhe hiernächst noch über die Zulassung unwürdiger Gemeindeglieder zum h. Abendmahl vortrage, so könne er auch in diesem Punkt nur auf die bestehende allgemeine Ordnung verwiesen werden, wornach ihm bei gehöriger Begründung unter Genehmigung des vorgesetzten Consistoriums zwar der Ausschluß unwürdiger Gemeindeglieder vom heiligen Abendmahl nicht werde versagt werden, irgend eine Ausnahmsstellung aber so wenig als einem andern Geistlichen der Landeskirche zugestanden werden dürfe.

Auf diese Entschließung reichte Pfr. Löhe, statt in sein Amt sofort wieder einzutreten, zuvor eine neue Erklärung ein, worin er unter Bezugnahme auf seine oben angeführten zwei Bitten von der ersten um Ausschließung des B. vom heiligen Abendmahl, welche sich blos auf den vorliegenden Fall bezogen habe, behauptet, sie sei ihm vollständig abgeschlagen worden; von der zweiten aber um eine Erklärung des Oberconsistoriums über die Reinheit seines Wollens und die Richtigkeit seines Verhaltens zu seiner Stärkung gegenüber den Widerwärtigen in seiner Gemeinde sagt er, sie sei allgemeinerer Art gewesen und habe sich auf eine Anerkennung seines gesammten amtlichen Verhaltens bezogen, dieß wage er nicht zu wiederholen, weil er voraussetzen müsse, daß der Abschlag in der Oberconsistorial-Entschließung sich auf den gesammten Sinn beziehe, den er bei Abfassung seiner Bitte gehabt habe. Seit seiner letzten Eingabe seien ihm aber noch andere Erwägungen gekommen. Der Fall, um den es sich hier handle, sei nämlich nicht der erste, sondern bis zu jenem Tage der letzte in einer ganzen Reihe von Fällen, in deren jedem man sein Verhalten als den bestehenden

Ordnungen widerstrebend habe tadeln können. Kaum wisse er einen einzigen Fall, in welchem er die Mißbilligung seiner Obern hinzunehmen hatte, ohne daß er das Bewußtsein gehabt habe, daß er vom Standpunkt des göttlichen Wortes Recht gehabt habe und um des Wortes willen leide; eben so werde es bei allen nachfolgenden Fällen, die nicht fehlen werden, auch sein; solle denn ein Prediger des Gehorsams, der sich in guten und in bösen Tagen dem kirchlichen Regimente allezeit getreu verhalten habe, nun er älter werde, immerzu den Vorwurf des Ungehorsams tragen? Zu diesem Bedenken bewege ihn der Rückblick auf sein ganzes amtliches Streben und Verhalten, der unleugbare Unterschied, der bei aller Treue, welche er nach wie vor gegen die lutherische Kirche haben werde, dennoch zwischen der Richtung der bei weitem größten Mehrzahl in der Landeskirche und der seinigen sei. Ehrlicher Weise, das fühle er, könne er unter den bisherigen Verhältnissen das Amt nach den landeskirchlichen Ordnungen nicht fortführen. Dennoch halte er es für recht und wohlgethan, die Kirchenbehörde noch um das Einzige zu bitten, daß ihm erklärt werde, ob denn nach ihrem Ermessen ein Mann von seinen Ueberzeugungen, die völlig ungeändert seien, innerhalb der Landeskirche wie bisher amtiren könne.

Es wird vielleicht nicht undienlich sein, ehe die Antwort des Oberconsistoriums auf diese Eingabe berichtet wird, an die „ganze Reihe von Fällen" zu erinnern, in denen Pfr. Löhe glaubt, um des Wortes Gottes willen den Vorwurf des Ungehorsams haben leiden zu müssen. Im Jahre 1856 verrichtete er an einer Kranken in Neuendettelsau die Krankenölung nach Jac. 5, 14. 15. Die Sache wurde den Behörden gar nicht bekannt, vorher gefragt waren sie selbstverständlich nicht worden, bis in Nr. 12 des Correspondenzblattes der Gesellschaft für innere Mission vom Jahrgang 1857 eine Erzählung des Vorgefallenen und eine Liturgie bei Handhabung dieses Aktes gedruckt erschien. Erst hiedurch erhielt die oberste

Kirchenbehörde von dem Vorgang Kenntniß und verbot dessen Wiederholung. Daß die lutherische Kirche zwar die Stelle Jac. 5, 14. 15, aber nicht den Gebrauch der Krankenölung von jeher gekannt hat, weiß auch Löhe. Sie erklärte aber die Stelle nicht als Anordnung eines in der Kirche dauernd zu übenden Brauches, und unterließ ihn um so mehr, da ihr vor Augen lag, wie auch uns noch, was man aus ihm gemacht hat. Löhe faßt die Stelle anders; seine Auffassung führt er sofort in die kirchliche Praxis ein ohne Anfrage, ohne irgend ein vorgängiges Benehmen weder mit den Behörden noch mit Synoden oder sonst wem, dem bei solchen Dingen ein Wort zusteht, und wenn ihm dann kirchlicher Seits entgegen getreten wird, so denkt er nicht daran, etwa seine Auffassung der fraglichen Stelle in Zweifel zu ziehen, oder sein Verfahren einer Selbstkritik zu unterwerfen, sondern glaubt einfach „um des Wortes willen zu leiden." — Ein zweiter Fall, an den man denken kann, war vielleicht folgender: In Nr. 3 des angeführten Blattes vom März 1857 war zu lesen ein Statut: „wie es mit der Kirchenzucht in der Pfarrei Neuendettelsau gehalten wird und gehalten werden soll." Die hier abgedruckte Ordnung war weder genehmigt noch auch nur zur Genehmigung vorgelegt worden und überschritt vielfach die durch allgemeine Vorschriften vorgezeichneten Normen. Gleichwohl durften die Kirchenbehörden hier einem öffentlichen Blatt entnehmen, was Pfr. Löhe ohne alle Ermächtigung einzuführen gut befunden hatte. Dieser eigenmächtig aufgestellten Ordnung wurde vom Oberconsistorium die Anerkennung versagt und dieß dem Pfr. Löhe kund gegeben. Wahrscheinlich ist dieß der zweite Fall, wo Pfr. Löhe nach seiner Anschauung um des Wortes willen leiden mußte. Ein dritter Fall wird der gewesen sein, daß die kirchlichen Behörden einst in demselben Blatte, Nr. 8 vom Jahr 1857, lesen konnten, daß in den Anstalten des Pfr. Löhe zu Neuendettelsau die nicht confirmirten Kinder zur Privatbeichte angeleitet

werden, was bekanntlich eine in der lutherischen Kirche bis daher völlig unbekannte Uebung ist. Es wurde ihm hienach bedeutet, daß man seiner seelsorgerlichen Einwirkung auf die Kinder seiner Anstalt keine beengenden Schranken setzen wolle, aber nicht dulden könne, daß er aus der Kinderbeichte einen allgemeinen kirchlichen und amtlichen Akt mache. Von weiteren Fällen gleicher Art weiß Schreiber dieses nichts; ob auf die erzählten die Bezeichnung passe, Löhe habe um des Gehorsams willen gegen das Wort des Herrn den Vorwurf des Ungehorsams von seinen Vorgesetzten tragen müssen, darf dem Leser zu beurtheilen getrost anheim gegeben werden. Nur das geht aus seinen Schritten und aus seinen Eingaben hinreichend klar hervor, daß er gerne eine Ausnahms- oder Sonderstellung in der Kirche einnehmen möchte, daß er selbst fühlt, wie das innerhalb des bestehenden kirchlichen Organismus unthunlich ist; daß er aber gleichwohl gegen einen Schritt, der zur Trennung oder Ausscheidung von der Landeskirche führen müßte, mit gerechten Bedenken ringt. Wie käme er sonst dazu, an seine Vorgesetzten das befremdende Verlangen zu stellen, daß sie ihm zu einer Entscheidung behülflich sein sollen, die nur er, und er allein treffen kann. Aber ihn zu einer solchen Absonderung zu drängen ist keine Maßregel, zu der die Kirchenbehörde ihre Hand hergeben darf. Ihre Pflicht beschränkt sich darauf, die kirchliche Ordnung zu wahren. Ihre Antwort auf die oben berichtete Löhe'sche Eingabe enthielt Folgendes:

Hinsichtlich der verweigerten Ausschließung des B. vom hl. Abendmahle, worüber er klagt, wird ihm gesagt, daß er bezüglich der Ausschließung unwürdiger Glieder vom hl. Abendmahle ausdrücklich auf die bestehende allgemeine Ordnung verwiesen und ihm lediglich bemerkt worden sei, wie ihm eine Ausnahmsstellung hievon eben so wenig als einem andern Geistlichen der Landeskirche zugestanden werden könne. Das Oberconsistorium habe demnach allerdings zu erkennen gegeben, daß es nicht in der Lage sei, in ganz ungewöhnlicher und außerordentlicher Weise unmittelbar

von sich aus über die Würdigkeit oder Unwürdigkeit eines einzelnen Gemeindegliedes, zum hl. Abendmahle zugelassen zu werden, eine Entscheidung zu treffen; es habe aber dem eigenen pflichtmäßigen Ermessen des Pfarrers keine weitere Schranke gezogen, als solche ohnehin die allgemeine kirchliche Ordnung aufstellt, und sei eben deßhalb nicht abzusehen, mit welchem Recht Pfr. Löhe erkläre, es sei ihm die erste der von ihm gestellten Bitten vollständig abgeschlagen worden.

Seine zweite Bitte um eine ausdrückliche und unmißverständliche Billigung seines Wollens und Verhaltens betr., erkenne er selbst, daß sie ihm nur in Bezug auf den vorliegenden Fall sei versagt worden. Was sein sonstiges amtliches Verhalten betreffe, so haben die kirchlichen Oberbehörden bei jeder Gelegenheit ihm hinreichend zu erkennen gegeben, daß sie seinen Gaben und Leistungen volle Anerkennung zollen, sowie sie die aufopfernde Thätigkeit, Hingebung und Gewissenhaftigkeit, die er in seiner Amtsführung bewiesen habe, nach ihrem ganzen Werthe schätzen und ehren, wenn sie sich gleich zu wiederholten Malen in der Lage gesehen hätten, ihn hiebei auf die Normen hinzuweisen, welche die bestehende Ordnung im Allgemeinen aufstellt. Nur das Eine müsse nochmals betont werden, daß es eben so Pflicht der kirchlichen Behörden sei, für die Einhaltung der bestehenden kirchlichen Ordnungen überall einzutreten, als Pfr. Löhe, wo er sich innerhalb derselben bewege, sich jeder Förderung und Unterstützung von ihr versichert halten könne.

Der geneigte Leser merkt, daß dieß die Erklärungen sind, in welchen das angebliche Nachgeben der kirchlichen Behörde gegen Löhe bestanden haben soll. Allein wie kann dieß ohne grobe Verletzung der Wahrheit, auch nur mit einem Schein von Recht behauptet werden? In Sachen der Ausschließung des B. vom hl. Abendmahl wird Pfr. Löhe an die bestehende allgemeine Ordnung verwiesen, dazu wie-

derholt bemerkt, daß eine Ausnahmsstellung, die ihm gestatte, was andern Geistlichen nicht zustehe, ihm nicht eingeräumt werden könne, und seine Bitte deutlich genug nur in sofern nicht für vollständig abgeschlagen erklärt, als ihm nicht gewehrt wird, was die allgemeine kirchliche Ordnung jedem andern auch zugesteht, wenn er mit gehöriger Begründung und mit Einhaltung des vorgeschriebenen Weges verfährt. Wo liegt hier das Nachgeben? was wird hier zugestanden, das vorher verweigert gewesen wäre, oder dem Pfr. Löhe und jedem andern verweigert werden würde? Wo ist über den W. B. selbst irgend ein Urtheil zum voraus ausgesprochen, wodurch dem Pfr. Löhe erspart wird, in diesem Falle zu thun, was die bestehenden Vorschriften für alle Fälle vorschreiben? Also hier ist entschieden nichts nachgegeben. Oder soll darin das nachgiebige Zurückweichen der kirchlichen Oberbehörde bestehen, daß dem Pfr. Löhe eine Anerkennung, die ihm für den vorliegenden Fall aufs bestimmteste versagt war und versagt blieb, nicht auch für sein ganzes übriges Verhalten verweigert wurde, nachdem sie ihm obendrein mit einer durch die gemachten Erfahrungen begründeten sehr deutlichen Einschränkung gegeben wurde? So ungerecht ist die Kirchenbehörde nicht, daß sie an einem Mann wie Löhe, trotz allem, was sie an ihm rügen mußte, und was sie ausdrücklich ausnimmt, nicht Gaben und Leistungen ungewöhnlicher Art nnd eine Hingebung und Gewissenhaftigkeit anzuerkennen vermöchte, die nur zu Zeiten und in bestimmten Richtungen die nöthigen Grenzen nicht einhält. Aber für eine solche Darstellung des Sachverhaltes ist es schwer den rechten Namen zu finden, wodurch eine allgemeine Anerkennung, wie die oben ausgesprochene, wobei alles auf die vorwürfige Frage früher Gesagte mit Bestimmtheit aufrecht erhalten wird, als ein Nachgeben in dieser Frage selbst bezeichnet und damit geflissentlich (oder wie?) das öffentliche Urtheil getäuscht und die kirchlichen Behörden in ein schiefes Licht gestellt werden wollen. Schonend ist gegen Löhe verfahren worden, das ist richtig; ob zu schonend, muß die

Folgezeit lehren. Aber dem Rechte und der Ordnung ist nichts vergeben worden, und zurückgewichen ist die kirchliche Behörde nicht einen Schritt. Auch damit nicht, daß sie auf Löhe's Frage, ob er in der Landeskirche ferner amtiren könne, die Entscheidung sammt der Verantwortung für ihre Folgen ihm selbst anheim gab, aber ihn warnte übereilte Schritte zu begehen, deren Rechtfertigung ihm schwer werden dürfte. Als aber Löhe, statt nun wenigstens in sein Amt zurückzutreten, nochmals in einer Eingabe seine Anschauungen darlegte, ohne irgend etwas Neues beizubringen, wurde ihm einfach geantwortet, man habe keine Veranlassung gefunden, der bereits ergangenen Entschließung etwas zuzusetzen. Eine Ausnahmsstellung, wodurch Pfr. Löhe den gesetzlichen Ordnungen, an die sämmtliche Geistliche der Landeskirche gebunden seien, enthoben würde, könne ihm, wie dort wiederholt erklärt und selbstverständlich sei, nicht eingeräumt werden. Im Uebrigen sehe man seinem Wiedereintritt in das Amt nun ohne weiteren Verzug entgegen.

Hierauf erklärte Pfr. Löhe sich bereit, sein Pfarramt wieder zu übernehmen, nachdem er zur Genüge vor allen seinen Vorgesetzten sich ausgesprochen habe.

Das letzte Wort hat demnach allerdings Pfr. Löhe sich nicht nehmen lassen. Aber nachgegeben haben oder zurückgewichen sind die kirchlichen Behörden nicht, sondern haben die Aufhebung seiner Suspension und den Wiedereintritt in sein Amt nur verfügt, nachdem dem Rechte genug gethan war, und diese Maßregel seinen Erklärungen gegenüber mit allen erforderlichen Vorbehalten und voller Wahrung der bestehenden Ordnungen umgeben. Ob das hergestellte Verhältniß von Bestand sein wird, das hängt lediglich von Pfr. Löhe's Haltung ab. Niemand wird der kirchlichen Behörde einen Vorwurf daraus machen dürfen, daß sie es an billiger Rücksichtnahme, Milde und Schonung gegen Löhe nicht hat fehlen lassen; aber die ihr

gemachte Aufbürdung, als habe sie ihren Standpunkt verlassen und nachgegeben, erscheint vorläufig als ein schlechter Dank dafür. Vielleicht hat indeß doch der dargestellte Vorgang die heilsame Frucht, daß einem und dem andern die Augen darüber aufgehn, was die Folge sein muß, wenn jeder für den eignen Standpunkt und die persönliche Anschauung und das persönliche Verständniß sogleich die volle Auktorität des göttlichen Wortes selbst in Anspruch nehmen zu dürfen glaubt, und daß die kirchlichen Behörden nur im wohlverstandenen Interesse Aller handeln, wenn sie thatsächliche Ueberschreitungen der alle bindenden Ordnung und Verpflichtung auch fernerhin nicht dulden werden, wie sie es bisher und in dem besprochenen Falle nicht gethan haben, mit eben so großer Entschiedenheit in der Sache, als thunlichster Milde und Nachsicht gegen die betheiligten Personen.

Die Apologie der Rosenmonate.

Wenn man vertheidigt, was nicht angegriffen wurde, und angreift, was Niemand in den Sinn kam zu vertheidigen, dagegen über dasjenige hinweggeht, was den eigentlichen Streitpunkt bildet, so hat man mindestens nichts für gegenseitige Verständigung gethan. So mußte ich mir sagen, als ich den „Conferenzvortrag in Betreff der Rosenmonate heiliger Frauen von dem Verfasser derselben *)“ gelesen hatte. Allein das ist der geringste Schaden, daß Niemand von solchem Thun Gewinn hat. Vielmehr ist das an solcher Verrückung der Streitpunkte das Gemeinschädliche, daß die Verwirrung der Urtheile hiemit erst recht in das Wachsthum kommt. Und zwar nicht blos so, daß das, worüber der Streit war, den minder Urtheilsfähigen

*) Besonderer Abdruck aus dem Correspondenzblatt für innere Mission u. s. w. Stuttgart Verlag von S. G. Liesching 1860.

ganz aus den Augen gerückt wird. Sie bekommen vielmehr den Eindruck, als habe der Gegner angegriffen, was berechtigt und vertheidigt, was unhaltbar ist. Darum kann man eine solche Art der Vertheidigung zwar geschickt nennen; aber der Wahrheit dient sie nicht. Und soweit der Schaden davon den Gegner trifft, wird die Abwehr nicht blos im eigenen Interesse, sondern auch in dem der Wahrheit liegen. Selbstverständlich beschränkt sich jedoch in dieser Zeitschrift die Abwehr auf denselben Umfang, in welchem ebendaselbst Bedenken gegen Löhe's Rosenmonate aufgestellt wurden.

Es hatte zunächst die Auswahl jener Persönlichkeiten befremdet, welche in den Rosenmonaten Frauen und Jungfrauen als Vorbilder hingestellt werden. Und zwar zuerst deßhalb, weil man von so und so Vielen entweder gar nichts, oder fast nur Fabelhaftes und Unbeglaubigtes wisse. Man fragte, wie denn Löhe zu dieser Auswahl gekommen sei, und bemerkte, daß die herkömmlichen Kalendernamen nicht allein den Ausschlag gegeben haben könnten, weil eben Löhe sich nicht allein an diese gehalten, sondern auch andere Namen eingesetzt habe. Hielt man sich blos an den Kalender, so hatte man freilich keine Wahl, und ein Vorwurf konnte wegen der Auswahl nicht den Verfasser der Rosenmonate treffen. Hielt man sich aber nicht an den Kalender und traf Aenderungen, so hatte man ein Recht zu fragen, aus welchen innern Gründen man denn Namen entweder beibehalten oder eingesetzt habe, über welche man entweder nichts oder nur Fabelhaftes wisse. Denn da lag nicht mehr der gegebene Kalender, sondern eine Kalender-A e n d e r u n g vor. Zugleich wurde darauf aufmerksam gemacht, daß man nach der Entstehungsgeschichte der ältern lutherischen Kalender schwerlich ein Recht habe, die Aufnahme dieser oder jener Namen aus i n n e r n Gründen abzuleiten und auf Rechnung des „gesunden Sinns" unserer Kirche oder einer „hohen Stufe der Billigkeit" zu bringen, wenn man in ihren Kalendern die Namen Franciscus, Dominicus, Clara, Theresia finde.

Was wird nun darauf geantwortet? Auf das letzte gar

nichts; auf das erste aber, daß man sehr Unrecht thue, dem Verfasser einen Vorwurf daraus zu machen, daß er „das Verständniß der Kalendernamen geben" wolle, statt den Kalender „wie eine unverstandene Reliquie alter Zeit mit sich fortzuschleppen (S. 9. 11)." Bei welcher Gelegenheit denn allerlei über den Werth und die Bedeutung des Kalenders bemerkt wird, wogegen jetzt eben so wenig etwas zu sagen ist, als früher etwas dagegen gesagt wurde. Oder wo ist denn das zum Vorwurf gemacht worden, daß man das „Verständniß" der Kalendernamen geben wolle? Das vielmehr war die Frage, wie denn Löhe zu dieser Auswahl von Namen gekommen sei? ob blos vom lutherischen Kalender aus? und wenn — wie der Augenschein lehrt — nicht, von welchem lutherischen Gesichtspunkt aus also, daß man auch den Namen die Absicht anmerkt, es solle „das Volk nicht blos seinen alten Schatz wiederbekommen, sondern ihn auch gesäubert und gereinigt besitzen" (Conf. Vortr. S. 11)? Wenn „die Kalenderliteratur der lutherischen Kirche nicht so arm ist, als es denen scheint, die sich nie darum bekümmert und sie nie kennen gelernt haben" (a. a. O. S. 10), so fragen wir, die wir uns darum bekümmert und sie kennen gelernt haben, in welchem Sinne denn Löhe meine, mit der Auswahl in seinen Rosenmonaten auf dem Boden dieser reichen lutherischen Kalenderliteratur zu stehen? Oder wenn er etwas „Gesäubertes und Gereinigtes hat geben wollen, fragen wir abermals, von welchen ihm eigenen Gesichtspunkten aus er zu dieser Auswahl von Namen gekommen sei? Auf diese Frage aber muß man etwas Anderes antworten, als dies, daß der Kalender ein großes Bildungsmittel für das Volk sei und daß man das Verständniß der Kalendernamen habe geben wollen.

Daß damit nichts gesagt sei, fühlt freilich Löhe selbst. Denn er fügt alsbald (a. a. O. S. 12) hinzu, daß diese seine „Absicht" wohl „vielen seiner Gegner an sich keineswegs widerwärtig" gewesen sei. Wir unsererseits müssen nur noch hinzufügen, daß kein Mensch, welcher die herkömmlichen lutherischen Kalender kennt, den Rosenmonaten die Absicht entnehmen konnte,

blos das „Verständniß“ der gebräuchlichen Kalendernamen zu geben. Denn man hätte sich dann auf diese beschränken müssen. Auch war die erklärte Absicht nicht die, ein bloßes Namensverständniß zu geben, sondern in den Genannten „Lebensläufe“ vorzuführen, die „den Geruch eines heiligen und himmlischen Lebens auch jetzt noch verbreiten.“ Wogegen abermals nichts zu sagen wäre, wenn jeder der angeführten Namen in der That an einen wirklichen „Lebenslauf“ erinnerte, welcher die gerühmten Eigenschaften zweifellos besäße. Und so werden wir die angegebene „Absicht“, gegen welche nichts erinnert worden ist, auf sich beruhen lassen und uns zu dem wenden können, wogegen der Tadel nach Löhe's Vermuthung gerichtet gewesen sein soll, nämlich gegen „die Art und Weise, wie er die alten Heiligen der Gegenwart wieder vorführe“ (a. a. O. S. 12). Da dies nun ohne Zweifel richtig ist, so war es zum Mindesten sehr überflüssig, im Eingang die haltlose Vermuthung aufzustellen und nachher wieder zurückzunehmen, als begehre Jemand den Kalender als eine unverstandene Reliquie alter Zeit mit sich fortzuschleppen, und habe etwas gegen die Absicht, ein Verständniß der Kalendernamen zu geben. Nein, das Bedenken traf die Auswahl der Namen und „die Art und Weise“, die genannten „alten Heiligen der Gegenwart wieder vorzuführen.“

Hierüber will sich nun Löhe mit seinen Gegnern auseinandersetzen. Aber wie geschieht das? Statt auf das einzugehen, was im Einzelnen als bedenklich bezeichnet wurde, läßt er das fast vollständig bei Seite, und verbreitet sich über eine principielle Differenz des historischen, kirchlichen und ethischen Urtheils in einer Weise, bei welcher es sich anläßt, als sei das, was er gethan, die einfache Folge der sich selbst beigelegten gesunden Grundrichtung, die Ausstellung aber, welche die Gegner erheben, eine Frucht ihrer ungesunden, allgemeinen Anschauung in historischer, kirchlicher und ethischer Hinsicht. Oder wozu soll denn sonst diese Gegenüberstellung dienen? Sagt doch Löhe (a. a. O. S. 14) selbst, „man habe sich das Wahre, das in seiner Meinung liege, noch zu wenig angeeignet,

als daß man ihm und andern von seines Gleichen in ihrem Vorgehen Maß und Ziel setzen könne.“ Also muß er auch umgekehrt der Einbildung leben, wer bisher seinem Vorgehen habe Maß und Ziel setzen wollen, der könne auch das noch nicht als wahr sich angeeignet haben, was er über historisches, kirchliches und ethisches Urtheil im Allgemeinen vielfach ganz richtig sagt. Allein lebt denn Löhe so völlig abgeschlossen von aller Welt, daß er nichts kennt als seine Meinung und jene falsche historische, kirchliche und ethische Anschauungsweise, welche er die gewöhnliche nennt? Weiß er denn nicht, wenn auch nicht aus persönlichem Umgang, so doch aus der Literatur, daß er mit jenen principiellen Anschauungen, welche er als die richtigen bezeichnet, wahrlich nicht mehr so allein steht? Muß er sich z. B. jetzt nach dreißig Jahren auch noch so an allen protestantischen Darstellungen der Wirksamkeit eines Bonifacius ärgern, wie er es vor drei Decennien an den damals landläufigen mit Recht gethan hat? Und meint er seiner Gegner sich erwehrt zu haben, wenn er ein „gewöhnliches“ historisches, kirchliches und ethisches Urtheil bekämpft, welches sie eben nicht theilen? Entweder kann er ihnen nicht Glauben schenken, wenn sie erklären, daß sie das, was er über ein richtiges historisches, kirchliches und ethisches Urtheil im Allgemeinen sagt, ebenfalls im Wesentlichen für richtig halten, oder er muß sich überzeugen, daß die zur Sprache gebrachte Differenz sich eben nicht aus dem erklärt, was er über einen principiellen Gegensatz oder Unterschied zwischen seiner und einer herkömmlichen Art historischen, kirchlichen und ethischen Urtheils im Allgemeinen sagt. Wenn er deßhalb erklärt (a. a. O. S. 12): „Ich läugne also gar nicht, daß mein historisches und kirchliches Urtheil sich vielfach von dem meiner Brüder unterscheidet“, so liegt hier allerdings keine Leugnung, wohl aber eine unerlaubte Unterstellung vor, indem er die nachher gerügte, falsche Behandlungs- und Betrachtungsweise ohne allen Beweis seinen gegnerischen „Brüdern“ unterschiebt.

Zwar kann Löhe fragen, wo er denn gesagt habe, daß das

von ihm verworfene Urtheil das seiner „Brüder" sei? Denn er hat das klüglich nirgend gesagt und redet überall nur von einem „gewöhnlichen" Urtheil, welches „keineswegs die nothwendige Folge unserer Bekenntnisse sei, sondern sehr häufig weniger das Gepräge der Wahrheit, als das einer parteiischen und zum Theil fanatischen Auffassung derselben (?) trage" (a. a. O. S. 13). Aber warum redet er denn, wenn er sich mit seinen „Brüdern" auseinandersetzt, blos von diesem „gewöhnlichen" Urtheil, ohne auch nur mit einer Sylbe zu sagen, daß den gemachten Ausstellungen allerdings nicht jene gewöhnliche, parteiische und zum Theil fanatische Auffassung zu Grunde liege? Denn daß dem nicht so sei, das konnte er nicht blos billig annehmen, sondern er mußte es auch wissen. So aber will er nur constatiren, daß „sein historisches und kirchliches Urtheil sich vielfach von dem seiner Brüder unterscheide", und giebt zur Charakteristik des entgegenstehenden Urtheils Züge jener „gewöhnlichen" Betrachtungsweise, welche, auch wenn sie richtig sind, nur dann etwas beweisen, falls die „Brüder" diese Anschauungsweise theilen. Das ist es, wogegen ich als eine heimliche und ungerechte Unterstellung protestire.

Oder was bringt Löhe sonst bei, was zur Beseitigung der erhobenen Bedenken und Ausstellungen diente? Er sagt, daß er „an dem gewöhnlichen historischen Urtheil aussetze, daß Personen und Thatsachen so häufig im Parteisinn und Parteiinteresse aufgefaßt seien, und dadurch die Geschichte eine ganz andere Gestalt gewinne, als sie nach den vorhandenen Quellen wirklich habe" (a. a. O. S. 14). Soll das eine Antwort auf die Klage sein, daß eben nach den vorhandenen Quellen diese und jene Personen dem Bilde nicht entsprechen, welches Löhe von ihnen entwirft? Haben die Gegner in Parteisinn die Quellen ignorirt, während Löhe sie unparteiisch benützte? Oder kann man zum Mindesten der Klage über unvollständige Quellenbenützung damit begegnen, daß man es ebenfalls beklagt, wenn man der Geschichte eine andere Gestalt gibt, als sie nach den vorhandenen Quellen wirklich hat? — Eine seltsamere

Rechtfertigung ließe sich wirklich nicht denken! Daneben muß bemerkt werden, daß es gar nicht einmal gerecht gewesen wäre, den allgemeinen Maßstab des Historikers an die Rosenmonate zu legen. Es wollten ja nicht Lebensgeschichten, sondern christlich-ethische Vorbilder gegeben werden. Und hiebei konnte nur in Betracht kommen, ob denn das, was man quellenmäßig über diesen und jenen Namen weiß, den Genannten zu einem solchen Vorbild geeigenschaftet erscheinen lasse, oder ob man nicht vielmehr in die Nothwendigkeit gerathe, dieß oder jenes wegzulassen, da und dort mit Sagen oder Ausmalungen sich zu behelfen, entweder um dem Bilde etwas mehr zu geben, als den Namen, oder um ihm den Charakter eines erbaulichen, wirklichen Lebensbildes zn verschaffen. Wenn Löhe gesagt hätte: Ich kann nichts dafür, daß nun einmal diese Namen im Kalender stehen, und muß, so viel oder so wenig Beglaubigtes man über sie wisse, wenigstens daran denken, daß die Namen zu irgend einer erbaulichen Erinnerung verhelfen, so könnte man sich das immer noch gefallen lassen. Aber wenn er selbst den Maßstab der Geschichtschreibung angelegt wissen will, so dient doch zu seiner Rechtfertigung alles eher, als die Klage über eine Darstellungsweise, bei welcher die Geschichte eine ganz andere Gestalt gewinnt, als sie nach den vorhandenen Quellen wirklich hat. Denn eben dies ist ihm vorgeworfen worden.

Aber vielleicht dient zu seiner Rechtfertigung der zweite Vorwurf, welchen er gegen die „gewöhnliche" Geschichtschreibung erhebt. Das ist ihr „kritischer Unglaube", „der Rationalismus, von welchem die Geschichtschreibung unserer Zeit bis zur Stunde noch durchzogen und bestimmt sey (S. 16 u. 17)." Es wäre statt dieser allgemeinen Ausstellung, obschon sie auf manche Geschichtschreiber der Gegenwart paßt, viel zuträglicher gewesen, wenn Löhe in den bestimmten Fällen, welche man angriff, sich darüber erklärt hätte, was er an den Quellen für Sage oder Geschichte halte, und was ihm am Angriff als wohlberechtigte Kritik oder als Ausfluß des Rationalismus und des unberechtigten, kritischen Unglaubens erscheine. Aber davon

hat er sich dispensirt. Er stellt nur seine Geschichtschreibung der vom Rationalismus und kritischen Unglauben durchsäuerten entgegen. Und so läßt es sich abermals an, als könne nur Rationalismus und kritischer Unglaube zum Angriff auf seine Darstellungsweise verleiten.

Aber wenn nur gesagt worden wäre, was man denn als die Kennzeichen des Rationalismus und des kritischen Unglaubens in der Geschichtforschung zu betrachten habe. Denn was Löhe (a. a. O. S. 19) in Bezug auf die Wunder der nachapostolischen und späteren Zeit bemerkt, reicht wahrlich zur Orientirung nicht aus. Wenn es da heißt: „Es gibt eine natürliche Kraft des Menschen über die Creatur und hie und da einmal auch eine Uebermacht des Geistes über die Leiblichkeit, die man wahr und wunderbar nennen kann, ohne daß sie ein Wunder ist; eine solche Kraft findet sich bei Heiden, warum denn nicht auch bei Christen?" so sollte mich nicht Wunder nehmen, wenn diese Auffassungsweise nicht blos von Katholiken, sondern auch von manchen Protestanten für Rationalismus erklärt würde. Ich thue es nicht, sondern sage nur, daß der Rationalismus in der Geschichtforschung da anfängt, wo man die Möglichkeit, eine Thatsache zu erklären, unbedingt zum Kriterium über die Glaubwürdigkeit einer Berichterstattung macht. Das ist es, wovor ich mich hüte. In den Fällen aber, die zwischen uns und Löhe zur Sprache kamen, handelt es sich um etwas ganz anderes. Da ist die Frage die, ob denn glaubwürdig sei, was erst Jahrhunderte später auftaucht, während Gleichzeitige nichts davon wissen; ob diese oder jene Notiz bei einem Erzähler sich findet, welcher sonst den Charakter der Glaubwürdigkeit hat, oder nicht u. dgl. Zu solchen Fragen kommt man nicht von Rationalismus und kritischem Unglauben aus, sondern lediglich auf dem Wege berechtigter Kritik und prüfender Quellenforschung. Im Uebrigen lasse auch ich eine Menge Dinge stehen, selbst wenn ich sie nicht wie Löhe erklären könnte, sobald ein Glaubwürdiger sie als selbsterlebt berichtet. Ich erinnere nur an das, was z. B. Augustin als Wirkung der Fürbitte von Heiligen oder ihrer

Anrufung erzählt. Ueber die wirkende Ursache habe ich eine andere Meinung; aber die Thatsache bestreite ich nicht. Und so muß die Differenz auf etwas anderem ruhen, als auf dem Rationalismus oder Nicht-Rationalismus der Geschichtforschung.

Vielleicht aber ist der Grund in dem zu suchen, was Löhe als Differenz „rücksichtlich des kirchlichen Urtheils" (S. 21) benennt. Allein kaum traute ich meinen Augen, als ich las, woran er hiebei denke. „Kirchliches Urtheil", sagt er, „ist mir hier nichts anderes, als: Urtheil über die Zugehörigkeit zur Kirche, nemlich zu der unsichtbaren." Und nun folgt eine lange Auseinandersetzung, daß er sich nicht entschließen könne, denen, welche vor der Reformation gelebt und noch nicht das volle Licht der Erkenntniß gehabt, aber sonst in Treue nach ihrer Erkenntniß gelebt hätten, die Seligkeit abzusprechen! Wobei dann noch allerlei von confessioneller Engherzigkeit gesagt wird. — Und das soll den Unterschied zwischen ihm und den „Brüdern" bilden? Wer in aller Welt hat denn ein solches „ketzerrichterisches" (S. 30) Urtheil gefällt? Wem ist es in den Sinn gekommen, dem defectus die Wirkung des contemtus beizulegen? Wer hat sich beigehen lassen, aus dem Urtheil über falsche Lehre und falsche Praxis ein Verdammungsurtheil über die Personen zu machen? Das alles ist ein reines Schreckgespenst, mit welchem Löhe entweder sich selbst oder Andere über den Streitpunkt täuscht. Was man ihm vorgeworfen hat, ist dies, daß er sich und Andere nicht genugsam behütet hat, um das, was an seinen Vorbildern nicht nachahmenswerth ist, für das der Nachahmung Würdige zu halten. Statt dessen sagt er: Ich werde ihnen doch nicht die Seligkeit absprechen sollen?! Wenn das nicht völlige Verrückung des Streitpunktes heißt, so weiß ich nicht, was noch so genannt werden soll. Wenn irgend Einer in Liebe zu Namen, welche nicht blos der Zeit der ersten Jahrhunderte, sondern auch dem „finstern" Mittelalter angehören, so zu sagen aufgewachsen ist, in dieser Liebe lebte, ehe er die großen Zeugen der Reformation näher kennen lernte, und auch nachher von dieser Liebe nicht abkam, so ist

es der, welcher diese Zeilen schreibt. Und nun soll der eigentliche Grund der Differenz confessionelle Engherzigkeit und Ketzerrichterei sein! Es ist bequem, das zu erfinden, aber schwer, es zu verantworten.

Aber noch mehr: Es soll auch zwischen uns ein Unterschied im ethischen Urtheil bestehen (S. 31). Zwar wird nicht in die Kategorie der ethischen Urtheile gehören, daß Löhe'n, wie er (S. 32) sagt, „nicht jedes historische Urtheil und jeder begründende Satz in dem dicken Concordienbuche gefällt." Wohl aber gehört dahin, wenn er erklärt (S. 34), daß er es mit der Augsburgischen Confession halte, obwohl sie in ihrem zweiten Theil, dem 23. u. 26. Artikel, noch Anderes enthält, als blos, wie Löhe sagt, den Nachweis, daß die Apostel sich auf der sogenannten „rechten Seite" der Freiheit bewegt, „d. h. Gelübde gethan, gefastet, theilweise auch im Cölibate gelebt, freiwillig ihre Freiheit beschränkt haben, aber ohne die Seligkeit darein zu setzen." Was er aber eigentlich meint, das ist, daß er auch für die rechte Seite der Freiheit d. h. für die freiwillige Enthaltung eifere, während andere blos für die Freiheit des Gebrauches d. i. für die linke Seite der Freiheit schwärmten. Da ist nun keineswegs in Abrede zu stellen, daß die große Menge die Freiheit des Gebrauchs vielfach zur Unterschätzung des pädagogischen Werthes freiwilliger Enthaltung mißbraucht, und daß man gut thue, mit unserem Bekenntniß nicht blos die eine Seite, sondern auch die andere Seite hervorzuheben und zu loben. Aber hat man denn daraus Löhe'n einen Vorwurf gemacht? Dies war vielmehr die Frage, ob ein großer Theil seiner Vorbilder denn ein Vorbild jener Freiheit der Entsagung war, welche nicht darauf ausgeht, in der Entsagung ein Gesetz der Gerechtigkeit und ein Mittel zu suchen, womit man sich Gnade bei Gott verdient. Und ebensowenig war das die Frage, ob man nicht „solche Personen bei und trotz ihren Abwegen ehren könne" (S. 36), sondern das erregte das Bedenken, ob er den Personen nicht in solcher Gestalt Ehre gegeben habe, als finde er auch ihre Abwege der

Ehre und der Nachahmung werth. Es sind ihm die Stellen namhaft gemacht worden, welche nach dieser Seite hin Aergerniß gegeben und die üble Meinung veranlaßt haben. Warum erklärt er sich nicht über dieselben? Wenn er dagegen in Bezug auf einen Punkt, nämlich das Gelübde der Jungfräulichkeit d. i. der völligen Enthaltung in der Ehe „seine Burg das 7. Kapitel im ersten Brief an die Corinther" nennt (S. 37), so weiß man vollends nicht, was man dazu sagen soll. Denn nicht jene Werthschätzung der freiwilligen Ehelosigkeit, wie man sie nach dem Apostel anzuerkennen hat, war angegriffen worden, sondern das dem Apostel widersprechende Lob der wider das Wesen und die Pflichten der Ehe gehenden Ehelosigkeit in der Ehe. Oder worin bestehen denn die unserer Kirche beigelegten „protestantischen Mißbräuche und Uebertreibungen in Sachen des sechsten Gebotes", welchen dieses Kapitel „mit apostolischer Kraft widerstrebt"? Welches ist denn „die gewöhnliche einseitige Ausdeutung der Protestanten", welche dieses Kapitel nicht zu „seinem ursprünglichen Sinn" kommen läßt (S. 38), also daß man es aus der „Unzufriedenheit" Löhe's „mit den Abweichungen unserer protestantischen Ansichten und Zustände in Betreff der Ehe" erklären könnte, warum er es „übersehen" habe, „der Enthaltung innerhalb der Ehe, wie sie z. B. bei Heinrich und Kunigunde vorkommen, kräftigere Bemerkungen anzuhängen"? Hier, wo wir gern Licht gehabt hätten, werden wir völlig im Dunkel gelassen, glauben aber nach wie vor mit Zuversicht, im Worte des Apostels 1. Cor. 7 zu stehen, während Löhe mit seinem Lobe des oben genannten Verhaltens neben und außer dem Worte steht.

Zuletzt (S. 38—40) gibt Löhe noch eine Erklärung ab, welche allerdings für sein Verhalten wenigstens einen psychologischen Schlüssel darbietet. Er nennt sein Wort das Wort „eines Unzufriedenen." Er ist unzufrieden, daß wir in „Massenkirchen" leben. Dies Leben unter den Massen hat uns „die Grenzen „des kirchlichen, des ethischen und eben dadurch auch des historischen Urtheils verrückt." „Der schrecklich gemischte Zustand der

„Kirche hat uns nicht blos das Leben, sondern auch Sinn und „Urtheil verderbt.“ „Die Theologie der Rücksichten hat uns „vielfältig den einfältigen Blick namentlich in die sittlichen Zu„stände unserer Kirche genommen.“ „Aus der Mischung der „Kirche kommt jenes Leben der weltförmigsten Art.“ „Wird „man das für weniger selbsterwählt und weniger unrecht finden, „als die selbstgerechten Wege der Heiligen in den Rosenmonaten? „Wird die allgemeine sittliche Laxheit, Lauigkeit und Weltförmig„keit, auch in besseren Kreisen, das Christenthum mehr empfeh„len, als die unevangelische gesetzliche Strenge des Mittelalters?“ „So lange ihr das reinere Licht, welches ihr allerdings besitzt, „nicht besser zu empfehlen wisset, als durch die Verschmelzung „des Lebens mit dem der Welt, werdet ihr Ursache haben, ge„gen die Heiligen der alten Zeit ein bescheidenes Urtheil euch „anzueignen. Diese haben die Wahrheit nicht gekannt, wie ihr; „nehmt euch in Acht, daß euch der Besitz nicht ein strengeres „Gericht von dem unnahbaren Sitze bringe, als jener alten Welt „der Mangel der reinen Lehre.“ So weit Löhe.

Ich will den Ernst dieser Warnung, so weit ihr Wahrheit zu Grunde liegt, nicht abschwächen. Denn der Knecht, der seines Herrn Willen weiß und thut ihn nicht, ist doppelter Streiche werth. Das gilt in gleicher Weise für die, welche das Königsgeschenk der Gerechtigkeit aus Gnaden an das Linsengericht der Gerechtigkeit aus Verdienst der Werke verkaufen, als für die, welche das Evangelium der Gnade und Freiheit zum Deckmantel der Bosheit mißbrauchen. Aber das wollen wir nicht, daß man das Uebel mit falschen Mitteln zu heilen versuche. Wider die Apostel der fleischlichen Freiheit helfen nicht Vorbilder der Gesetzlichkeit und der selbsterwählten Heiligkeit. Auch nicht der Schein darf aufkommen, als gäben wir ein Jota der gesunden evangelischen Lehre gegen eine ihr nicht entsprechende Praxis dahin. Kann auf dem Wege des Evangeliums, wie es unsere Väter verkündet haben, dem Volke nicht geholfen werden, so ist ihm überhaupt nicht mehr zu helfen, und die von Luther geweissagten Gerichte brechen herein. Das soll

uns aber nicht verleiten, am Völkerberuf der Kirche irre zu werden. Wenn die Masse den Sauerteig verdirbt, so ist eben der angebliche Sauerteig nichts werth gewesen. Wer von dem Kontagium der Welt für die Kraft des Salzes fürchtet, der gebe auch den Beruf der Kirche auf, das Salz der Erde zu sein. Nicht von unten, von den Zuständen der Kirche, kommt ihren Hirten und jedem Gliede die Kraft, mitten in der Welt die Welt zu überwinden, sondern von jenem Herrn, der zum Vater nicht gebetet hat, daß er seine Jünger aus der Welt nehme, sondern daß er sie bewahre vor dem Argen. Wem der gemischte Zustand der Kirche Sinn und Urtheil verderbt, der hat noch nicht gelernt, mitten in der Finsterniß sein Auge allein dem Lichte des Herrn zuzuwenden. Wollen wir wirklich in dem armen Spital unseres Herrn Jesu Christi, seiner Kirche auf Erden, dienen, so dürfen wir auch nicht aus ihr ein Korrectionszimmer geistlich Gesunder machen wollen. Gegen Alles, was in donatistischer Weise das Wesen und den Beruf der Kirche mißkennt und preisgiebt, muß die Kirche um ihres Berufes willen reagiren und hat es von jeher gethan. Und sind es denn nicht dieselben verrufenen Massenkirchen, aus welchen selbst jene Vorbilder hervorgegangen sind, welche uns Löhe vorführt? Jene Theologie aber, welche die Massen vor Fäulniß zu bewahren hat, braucht deshalb noch nicht eine Theologie der Rücksichten zu sein. Und wenn man in der Leidenschaft der Unzufriedenheit eine Theologie der Rücksichtlosigkeit einführt, so treffen die Schläge, mit welchen man heilen will, zuletzt nur die, von welchen sie ausgehen. An Beispielen fehlt es der Geschichte der Kirche nicht; wer nur ihre Lehren beherzigen wollte! Mir schweben immer jene Worte Augustin's vor, deren Wahrheit der Kirche theuer bleiben möge: Nos amemus potestatem Christi, gaudeamus in unitate. Si qui mali sunt in ecclesia, nihil nobis possunt nocere. Si non possunt nobiscum esse, excludantur salva pace. Si non potuerunt excludi, excludantur vel de corde. — Sic nos propter falsos fratres non separamur a matre. — Passio

Domini pretium est orbis terrarum. Ille totum orbem redemit, et vos cum toto orbe ad lucrum vestrum non concordatis, sed potius ad damnum vestrum in parte litigatis, ut totum perdatis. — Divisores vestimentorum Domini esse vultis et tunicam illam caritatis desuper textam, quam nec persecutores ejus diviserunt, tenere cum toto orbe non vultis?

Die Lesegottesdienste.

Unter die Bestandtheile des christlichen Gottesdienstes hat man von je her die Predigt oder Ansprache an die Gemeinde gerechnet. Schon der Apostel Paulus empfiehlt seinem Timotheus, anzuhalten an der *ἀνάγνωσις*, *παράκλησις* und *διδασκαλία*. Man bezeichnet nun diesen Theil des Gottesdienstes gewöhnlich als den homiletischen und räumt ihm vor den übrigen das Recht der freieren Subjectivität ein. Die homiletische Thätigkeit ist also im Gottesdienst die freie, während die übrigen Bestandtheile desselben mehr oder weniger gebunden sind. Wenn nun im Gottesdienst, wie das in unserem Jahrhundert so vielfach geschehen, die Predigt der eigentliche Mittelpunkt wird und alle übrigen Theile des Gottesdienstes ihr dienen, so ist auch die Folge unvermeidlich, daß der Gottesdienst überhaupt ein subjectives Gepräge erhält und die Einzelthätigkeit so überwiegt, daß die Gemeinde mehr und mehr als solche zurücktritt und sich lediglich receptiv verhält. In neuerer Zeit sucht man der Gemeinde auch hinsichtlich des Gottesdienstes das Recht selbstständiger Bethätigung wieder zurückzugeben. Man restituirt die verlassenen Gottesdienstordnungen, man hebt die Liturgie als ein selbstständiges Moment neben der Predigt hervor und ermäßigt somit die Bedeutung der homiletischen freien Thätigkeit. Allein so sehr ist der Sinn der Gemeinden verbildet durch die bisherige Weise, daß die Liturgie geringgeschätzt, ja mit Widerwillen aufgenommen, dagegen die subjective Leistung des

Predigers als dasjenige gefordert wird, was das eigentlich befriedigende für die gottesdienstliche Versammlung sein kann; und es folgt daraus, daß die Gottesdienste nur in dem Maß gewürdigt werden, als der jeweilige Prediger die Gabe besitzt, seine Zuhörer zu befriedigen. Der Schade, der daraus für die Prediger, wie für die Gemeinden folgt, ergibt sich unschwer für eine genauere Betrachtung der Sache. Ist die Gabe des Predigers groß, so wird seine Subjectivität sich um so mehr zur Geltung bringen, die Person vor der Sache hervortreten und bei vielen mehr Ergötzung als rechtschaffene Frucht, bei andern aber eine Wirkung schaffen, die viel mehr durch die Persönlichkeit als durch die Sache selbst bedingt ist. Ist nun aber vollends die Begabung nur mittelmäßig oder gering, so ist die Noth erst recht groß, denn derjenige, in dessen Leistung der Schwerpunkt des Ganzen liegt, vermag ja eben nicht zu befriedigen, und es wird der Gottesdienst überhaupt dann die Genüge nicht bieten, welche man sucht. Es ist gewiß nicht blos religiöser Indifferentismus daran schuld, daß man so viele leere Kirchen findet, denn wo nur irgendwie ein Prediger Bedeutendes zu leisten vermag, fehlt es ihm nicht an Zuhörern. Es ist also ein Schade, der alle Beachtung verdient, daß im protestantischen Cultus der Schwerpunkt so sehr in der Predigt liegt und also so viel für die Gemeinde von der Leistung des Predigers abhängt, denn ist diese bedeutend genug um anzuziehen, so hat die Persönlichkeit des Predigers für die Zuhörer zu große Bedeutung, und ist sie gering, so werden die Gottesdienste dürr und unfruchtbar.

Wie sollen wir uns nun dieser Thatsache gegenüber verhalten? Die Einführung der Liturgie an und für sich ist bei dem Zustande unserer Gemeinden, wie er einmal besteht, nicht das Mittel, diese Uebelstände zu beseitigen. Sie wird, so lange sie noch unverstanden ist, wie die Erfahrung zeigt, meist Widerwillen erwecken und kann erst da zu Wahrheit werden und Frucht schaffen, wo der Sinn dafür geweckt und das Herz dafür bereitet ist. Wie soll aber das anders geschehen,

als durch das Wort, welches Buße und Glaube wirkt und freudiges Bekenntniß des Mundes? Man wird also doch, ehe man die Liturgie in den Gottesdienst zurückführt, immer auf die Wirkung durch die Predigt gewiesen sein. Es wird allerdings unter den Verhältnissen, unter welchen die Kirche jetzt steht, der homelitischen Thätigkeit die erste Stelle im Gottesdienst einzuräumen sein. Ja man muß sogar das behaupten, daß das Wort der Verkündigung, der Lehre und Vermahnung in keinem Gottesdienst fehlen darf, wenn er anders zur Erbauung dienen soll. Denn das Bekenntniß des Glaubens und die Opfer der Anbetung, mit einem Wort die heilige Feier, wird doch nur so viel Wahrheit haben, als diejenigen, die da feiern, vom priesterlichen Sinn durchdrungen und erfüllt sind.

So lange wir hienieden wallen, bedürfen wir allezeit der Lehre und Vermahnung, um der Sünde abzusterben und dem Herrn zu dienen von reinem Herzen. In der Liturgie stellt sich die Gemeinde dar als das Volk des Herrn und das kann doch in Wahrheit nur soweit geschehen, als die Gemeinde eben wirklich des Herrn ist. Der Glaube muß gewirkt werden im Herzen, ehe man daran denken darf, ihm in der Liturgie den rechten Ausdruck zu geben. Nun kommt aber der Glaube aus der Predigt, und wo also der Grundsatz der Wahrhaftigkeit regiert, wird man durch die Predigt immer erst für die Liturgie zu erziehen suchen. Obgleich wir also nicht der Meinung sind, daß an und für sich die Predigt den Gottesdienst ausmachen oder nur im Verhältniß zur Liturgie das überwiegende sein dürfe, so müssen wir dennoch bekennen, daß unter den gegebenen Verhältnissen annoch die Predigt im Gottesdienst vorwalten müsse, oder wie wir lieber sagen, von der homiletischen Thätigkeit zumeist die Bildung der Gemeinde abhänge.

Ist dem nun aber also, so wird dem treuen Diener Jesu die ernste Pflicht auferlegt sein, sein Lehren und Predigen der schärfsten Kritik zu unterziehen, und welches auch das Maß der Gaben sei, die der Herr ihm verliehen, er wird sich der Frage nicht entziehen dürfen, auf welche Weise am besten durch homi-

letische Thätigkeit der Beruf an der Gemeinde erfüllt werden könnte. Er wird bei der Verantwortlichkeit, die er unter unsern Verhältnissen für die geistliche Führung der Gemeinden trägt, das Mittel sorgfältig zu prüfen haben, durch welches er nunmehr auf die Gemeinde zu wirken hat. Es ist das Ergebniß des redlichen und aufrichtigen Predigers, das er bei einer solchen Selbstprüfung gewinnt, zumeist ja wohl immer ein niederbeugendes, schmerzliches. Ist die Persönlichkeit des Predigenden eine stark hervortretende, so betrübt ihn die Bemerkung, daß die Hörer sich so gern an seine Persönlichkeit haften und durch sie sich bestimmen lassen; ist die Gabe gering, so thut der Mangel an Theilnahme für die Predigt wehe und am Ende der Mangel an Erfolg noch weher. Schreiber dieses hat oft genug aus dem Munde eines hochbegabten Zeugen Jesu es hören können, wie je länger je mehr seine eigenen Leistungen ihm ungenügend erschienen und sein Mund für die Predigt am liebsten sich geschlossen hätte. Was liegt nun hier näher als die Frage, ob es nicht eine Form der homiletischen Thätigkeit gebe, in welcher nicht blos die Subjectivität des Predigers waltet, sondern Subjectivität und Objectivität in heilsamer Weise zur Erbauung der Gemeinde verbindet? Es ist die Absicht im nachfolgenden auf eine solche Form aufmerksam zu machen und einen Beitrag zu geben zur Lösung der Frage: „Was geschehen könnte zur heilsamen Ergänzung der bisher geübten freien homiletischen Thätigkeit des Predigers." Die Form, welche wir dafür zu empfehlen versuchen ist keine neue, sondern alte und lang geübte und was wir hiebei zu thun haben, ist nichts anderes, als einige Bemerkungen zur Erwägung theurer Amtsbrüder, besonders solcher, welche noch Anfänger im geistlichen Amte sind, vorzulegen.

Sie stammen aus eigenen Versuchen, diese Form zu üben und ihrer mächtig zu werden, welche angeregt durch einen erfahrenen Träger des heiligen Amtes, auch durch ihn geleitet und unterstützt worden sind. Jene Form aber, welche wir meinen, ist die der Lesegottesdienste, welche recht gewür-

digt und richtig behandelt das leisten können, was die zumeist allein in Uebung stehende Predigt zur Ergänzung fordert.

Es wird nun allerdings von vornherein befremden, daß wir von Lesegottesdiensten eine so große Meinung haben. Gottesdienste wird man sagen, die allenthalben so sehr der Theilnahme der Gemeinden ermangeln, sollten irgend welche gedeihliche Wirksamkeit zu üben vermögen? Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß unser Volk für solche Gottesdienste keinen Sinn hat und man wird wohl überall die gleiche Klage finden, wenn man nach dem Besuch der Wochengottesdienste fragt, in welchen gewöhnlich gelesen wird. In manchen Gegenden hat man sie ganz abgeschafft, weil sich selbst diejenige Mühe nicht verlohnte, welche man darauf verwendet hat. Allein das Richtige dürfte wohl sein, sich zunächst zu fragen: ob man diese Theilnahmlosigkeit der Gemeinde für jene Gottesdienste nicht selbst verschuldet habe. Ohnehin werden es immer nur wenige sein, welche solche Gottesdienste, die immer auf Wochentage fallen, besuchen, weil man sich die Zeit nicht nehmen zu dürfen glaubt, auch unter der Woche in die Kirche zu gehen. Wenn dann aber vollends die Behandlung dieser Gottesdienste noch merken läßt, daß man sie selbst nur als eine Nebensache betrachte im Verhältniß zu dem sonntäglichen Gottesdienst, so braucht man sich gewiß nicht über die Gleichgiltigkeit der Gemeinden dagegen verwundern, und wird auch dann nicht viel einzuwenden haben, wenn solche Gottesdienste ganz aufgehoben werden. Es gibt freilich Wochengottesdienste in größern Städten, welche sich keines geringen Besuches zu erfreuen haben, aber es predigt dann gewiß irgend ein begabter Prediger.

Soll man daraus vielleicht den Schluß ziehen, daß, wenn man in allen Wochengottesdiensten predigte, die Theilnahme dafür wachsen würde? In gewissem Maße allerdings. Allein das ist in Städten möglich, wo es nicht an Kräften dazu fehlt, aber nicht auf dem Land. Also hier wird man in solchen Gottesdiensten immer zum Lesen seine Zuflucht nehmen müssen und zwar aus dem einfachen Grund, weil zu einem

Mehreren nicht hinreichende Kraft vorhanden ist. Auf diese Weise sind ja eben die Wochengottesdienste zu Lesegottesdiensten geworden. Man wollte nicht die ganze Woche ohne Gottesdienst hingehen lassen und doch auch nicht in einer Woche mehr denn einmal predigen, und machte so aus Noth die Wochengottesdienste zu Lesegottesdiensten. Diese Lesegottesdienste treten daher als Lückenbüßer auf, und werden als solche von der Gemeinde auch behandelt. Nun freilich ist es Tradition für die Pfarrer, diese Gottesdienste gering zu behandeln und für das Volk sie gering zu schätzen, oder sie etwa auch ganz abzuthun. Es liegt also nicht am Volk allein, daß dieses für Lesegottesdienste keinen Sinn hat, sondern es liegt zumeist vielmehr an dem Mangel würdiger Behandlung derselben, daß sie nicht nur überhaupt keine Theilnahme finden, sondern für den ersten Augenblick als völlig ungeeignet erscheinen, durch sie irgend wie eine Wirksamkeit zu üben, wie wir sie im Sinne haben. Daher uns die Aufgabe erwächst, nachzuweisen, daß Lesegottesdienste nicht blos als ein Nothbehelf gegenüber dem eigentlichen Predigtgottesdienst erscheinen dürfen, sondern neben diesem ihr gutes Recht und ihre selbstständige Bedeutung haben und zwar im Sinne einer heilsamen Ergänzung der freien Predigt im Hauptgottesdienst. Wird das erst erkannt sein, d. h. wird man sich der Grundsätze bewußt werden, nach welchen Lesegottesdienste zu behandeln sind, so wird man dann von selbst sie mit Ernst und Eifer ausführen, und sie werden, so behandelt, den Dienst thun, den sie nach unserer Meinung thun können und sollen. Es liegt uns also ein Doppeltes ob: Erstlich die Grundsätze darzulegen, nach welchen Lesegottesdienste im Verhältniß zu den Predigtgottesdiensten zu betrachten sind, und dann zweitens, wie sie sich demgemäß zu gestalten haben.

I.

Von den Grundsätzen für den Lesegottesdienst.

Im Bisherigen haben wir bereits die Lesegottesdienste in ihrem Zusammenhang mit den sonntäglichen Predigtgottesdiensten

betrachtet. Die Grundsätze für dieselben werden sich daher aus der Beantwortung der Frage ergeben, wie sich das Lesen im Gottesdienst zum Predigen verhält, oder aus welchen Gründen das Lesen neben dem freien Predigen als heilsam und nothwendig erscheint. Es gibt hier einen doppelten Gesichtspunkt. Zunächst nemlich: in wiefern das Lesen für das Bedürfniß der Gemeinde und dann: in wiefern es für die Prediger selbst gefordert sei.

1) Was den ersten Gesichtspunkt anlangt, so gibt eine geringe Erfahrung in diesen Dingen an die Hand, daß das Bedürfniß der Gemeinden ein sehr verschiedenes ist. Es würde gleich von vornherein die Sache scheitern, wenn man darauf nicht die sorgfältigste Rücksicht nähme. Wir möchten nun hier zweierlei Gemeinden unterscheiden, erstlich solche, in denen bereits ein gewisses Maß von christlicher Erkenntniß und christliches Leben vorhanden ist, — Gemeinden, in deren meisten Gliedern oder doch wenigstens zum Theil ein guter Grund schon gelegt ist und die daher weiter geführt sein wollen; und dann solche Gemeinden, wo man wenig voraussetzen darf, weil die Folgen des Rationalismus und das Verderben der Zeitströmung noch zu mächtig hervortritt. Es versteht sich von selbst, daß hier andere Bedürfnisse walten, als im ersten Fall.

Gehen wir nun ein auf das Bedürfniß einer Gemeinde der ersten Art. Wir dürfen hier also eine gewisse Heilserkenntniß, ein gewisses Maß von Verlangen und Eifer, heilig zu leben, schon voraussetzen. Hier hat die Predigt schon ihre Dienste gethan. Es bedarf der Fortführung und der Vollendung in Lehre und Leben. Beides nun kann, so meinen wir, durch die Predigt allein nicht geschehen, denn die Predigt ist nun einmal ihrer Natur nach beherrscht durch die Subjectivität des Predigers. Kein Prediger aber steht in kirchlichem Vollmaß der Erkenntniß und des Lebens. Wo daher nur seine individuelle Persönlichkeit Einwirkung hätte, stünde zu befürchten, daß die Gemeinde in Lehre und Leben nicht zu derjenigen Freiheit von der Individualität ihres Christenthums kommen

dürfte, nach welcher diejenigen streben müssen, welche als ihr Ziel das Mannesalter in Christo erkennen. Man braucht nur einen Blick zu thun in das Verhältniß der corinthischen Gemeinde, wie sie uns die betreffenden Briefe darlegen, um sich von der Wahrheit des Gesagten zu überzeugen. Es ist nun allerdings jene tadelnswerthe Hingabe an Persönlichkeiten, wie wir sie dort finden, in nationalen Sünden mit begründet gewesen, aber es wiederholt sich die Erscheinung nur zu oft, daß gewecktere Christen mehr als gut ist, an der Persönlichkeit ihrer Prediger haften, und ohne rechte Unterscheidung des objectiv wahren von der subjectiven Eigenthümlichkeit in der Form der Auffassung und Darstellung, in ganz gleicher Weise alles hinnehmen, was geliebte und angesehene Prediger bieten. Es ist das ein Zeichen der Unreife und der Unmündigkeit, wenn noch so wenig Selbstständigkeit bei den Christen vorhanden ist gegenüber den Predigern. Wir meinen allerdings nicht, daß das ein wünschenswerther Zustand sei, wo gefördertere Christen sich als solche dadurch meinen bewähren zu müssen, daß sie ihre Prediger fortwährend mit Verstand oder Unverstand kritisiren und censiren, aber auch jene Partheinahme für alles und jedes, was ein Prediger sagt, es sei nun Recht oder nicht, es sei nun die objektive Wahrheit oder vielleicht nur eine individuelle Art derselben, die man mit der Sache identificirt, erscheint uns als verwerflich. Es gilt hier nach der *σωφροσύνη* auch im Urtheil gegenüber seinem Prediger zu streben und es ist eine heilige Pflicht, Christen, welche einmal geweckten Sinnes sind, anzuleiten zu einem nüchternen, besonnenen Urtheil hinsichtlich ihrer Prediger und deren Leistungen. Dazu nun meinen wir, wäre es gut, wenn ein Prediger nicht blos immer mit eigenen Leistungen hervorträte, sondern zur heilsamen Ergänzung seiner eigenen Subjectivität, seiner Gemeinde die göttliche Wahrheit auch in den Leistungen anderer vorführt; er müßte nicht blos predigen, sondern auch vorlesen können und zwar mit dem Sinn und der Absicht, damit zu zeigen, was die Väter der Kirche gelehrt und gepredigt haben, daß seine Stimme eine ist

unter vielen, seine Form eine unter vielen andern, seine Gabe eine neben andern. Jemehr sich der Horizont in der Erkenntniß älterer kirchlicher Leistungen erweitert, desto mehr wird man das Objective vom Subjectiven unterscheiden lernen und ein besonnenes Urtheil hinsichtlich der Leistungen seines Predigers gewinnen. Es dient also das Lesen in diesem Sinne und von dieser Absicht geleitet zur Reife und Mäßigung im Urtheil. Aber wichtiger noch kann das Lesen andrer kirchlicher Erzeugnisse dann werden, wenn es die Absicht hat, die Gemeinde einzuführen in den ganzen Reichthum der kirchlichen Erkenntniß und des kirchlichen Lebens.

Der Ideenkreis, in dem sich ein Prediger bewegt, ist immerhin ein mehr oder minder begränzter. Persönliche Führung, Neigung geben dem Gedankengang des Predigers eine bestimmte Richtung, der eine ist nach dieser, der andere nach jener Seite hin stark. Es kann in der That auch nichts Erkleckliches geleistet werden, wenn nicht gewisse Gedanken mit allem Nachdruck und immer wieder behandelt werden. Allein es ist auf der andern Seite auch wieder Bedürfniß einer Gemeinde, die nach der Speise des göttlichen Wortes hungert, mehr zu geben als man selber hat; man muß sich bescheiden können, nicht die vollkommene Fülle aus eigenen Mitteln bieten zu wollen, sondern als ein guter Haushalter aus seinem Schatze altbewährtes Gut, das uns andre überliefert, und neues, was Gott der Herr den Seinigen gibt, darzubieten. Da gibt es ein fröhliches Wachsthum, wo mannichfaltige Gaben und Kräfte zusammenwirken. Sonach wäre es also gerade für lebendige, für das Göttliche empfängliche Gemeinden heilsam und ersprießlich, wenn man durch Vorlesen andrer als der eigenen Leistungen einführte in den ganzen Reichthum alles dessen, was der heilige Geist seiner Kirche je und je geschenkt hat. — Wir müssen aber noch einen dritten Gesichtspunkt anführen, unter welchem die Uebung des kirchlichen Lebens in geförderten Gemeinden zu betrachten ist, und der vielleicht nicht als der letzte erscheint, gerade in Gemeinden, deren Glieder ein Interesse haben für

christliche Erkenntniß. Es besteht nemlich die Erfahrung, daß gewisse Wahrheiten, wenn sie noch so oft der Gemeinde vorgehalten werden von ihren Predigern, nicht recht durchschlagen wollen. Wenn sie besonders praktische Uebelstände angreifen, so ist man geneigt das persönlich zu nehmen und damit sich ihnen zu entziehen, daß man sie für eine Meinung und nichts anderes nimmt. Es findet sich auch in lebendigeren Gemeinden, daß gewisse Gebote Gottes oder heilsame Einrichtungen auf kräftigen Widerstand stoßen, weil man sie nicht so, wie man sollte, in ihrer göttlichen oder auch kirchlichen Berechtigung erkennt. Da wird es nun gut sein, wenn die Gemeinde dazu gezogen ist, daß sie darauf merkt, wenn man ihr aus den Bekenntnissen oder andern angesehenen Schriften der Kirche nachweist und Belehrung darüber ertheilt, daß man selber im Sinne der Kirche lehre und handle und nicht nach blos persönlichem Gutdünken und Meinung. Man kann also dasjenige, was man selber vielleicht lange gepredigt hat und womit man nicht durchdringen hat können, durch das Vorlesen geeigneter Abschnitte unterstützen und bekräftigen; man kann der Gemeinde auf diese Weise am besten zeigen, daß man im einmüthigen Sinn mit der Kirche aller Zeiten handle und lehre. Es ist eine Erfahrung, die Jeder machen kann, daß es einen sehr heilsamen Einfluß auf die Gemeinde hat, wenn sie ein und dieselbe Wahrheit von Verschiedenen bezeugt findet. In diesem Sinn wirken Gastpredigten, fremde Prediger sehr heilsam. Eine analoge Wirkung nun dürfte es thun, wenn man die Zeugen der Kirche aller Zeiten in den Schriften, die auf uns gekommen sind, vor die Gemeinde treten und durch ihr Wort das eigene bestätigen ließe.

Es ist also ein dreifacher Gesichtspunkt, unter welchem das kirchliche Lesen erscheint, wenn man das Bedürfniß geweckterer Gemeinden ins Auge faßt. Die Vorführung anderer kirchlicher Leistungen stärkt das Urtheil für die Leistungen des Predigers, führt ein in den Reichthum der kirchlichen Schätze und versetzt die Gemeinde in die Möglichkeit zu beurtheilen, was wahrhaft

kirchlich sei und was nicht. Es wird also ein dreifacher Mangel ersetzt, an dem die Predigt leidet, der Mangel der vollen kirchlichen Objectivität, der Fülle der ganzen Wahrheit, der zureichenden Auctorität des eigenen Wortes und es ergibt sich von selbst, daß auch in einer geweckten Gemeinde, wo Erkenntniß vorhanden und Lust da ist zu lernen und weiter zu kommen, nicht blos im Gottesdienst gepredigt, sondern auch gelesen werden soll, und daß das Predigen am Lesen seine heilsame Ergänzung findet.

Doch haben wir vielleicht mit alle dem nur wenigen zu Dienst geredet, obwohl wir nicht verhehlen wollen, daß uns dabei allerdings Gemeinden vor Augen standen, welche durch freien Zusammentritt sich in unserm Jahrhundert gebildet haben, sei es im Gegensatz zur Union oder zu einem verderbten Staatskirchenthum, oder in Gebieten, wo die Zugehörigkeit zur Kirche, wie z. B. in Amerika, nicht auf dem Zwang äußerer Verhältnisse, sondern auf freiem Entschlusse ruhen. Es gibt Gemeinden, welche religiös genug geweckt sind, um solche Bedürfnisse zu fühlen, wie wir sie oben genannt, aber nicht blos für diese, sondern auch für Gemeinden, in denen es sich vor allem darum handelt, christliche Erkenntniß und christliches Leben zu wecken, dürften sich Lesegottesdienste wohl empfehlen. Man wird nun dagegen allerdings einwenden, daß es hier ja gelte, gerade durch das lebendige freigesprochene Wort anzuregen und zu erwecken; man könnte hier den Schluß machen, daß in Gemeinden, wo man nicht einmal auf die Predigt achtet und gegen sie gleichgiltig ist, das Lesen noch viel weniger Eindruck machen wird, aber der Schluß ist denn doch bei genauerer Erwägung nicht richtig. Vielleicht wäre das umgekehrte der Fall, wenn man sich nemlich denkt, daß die Ursache der Gleichgiltigkeit nicht blos in den Zuhörern liegt. Vielleicht wäre dieses Verhalten der Gemeinde gegen die Predigt ein Wink sich zu fragen, ob nicht vielleicht eine andere bessere Leistung als die eigene mehr ansprechen und erwecken wird, ob nicht gerade, wenn man nicht blos predigte, sondern auch läse, das, was man liest

durch Form und Inhalt mehr erwecken würde, als die eigenen Predigten. Wenn man bedenkt, wie sehr das Volk doch im Ganzen noch an den guten alten Erbauungsbüchern hängt und wie in neuerer Zeit die Bestrebungen einen glücklichen Fortgang gehabt, welche die alten Erbauungsbücher dem Volk wieder zugänglich zu machen suchten, während es bei neueren ein seltenes Glück ist, wenn ein Predigtbuch oder Gebetbuch, wie die Hofacker'schen Predigten oder die Löhe'schen Samenkörner eine große Verbreitung finden und auch letztere nur eben um ihrer alten körnigen Weise willen, so könnte man sich daraus abnehmen, daß vielleicht die Alten es besser verstanden haben, dem Volk zu Herzen zu reden, als wir. Die Alten hatten einmal eine Form, welche ihre Sachen dem Volk so mundgerecht machen. Wir reden meist noch von der Schule her eine Sprache, die das Volk nicht recht versteht und die ihm nicht zu Herzen geht. Wir reden abstrakt wo wir concret sein sollen, und wenn wir versuchen concret zu werden, so werden wir leicht trivial. Wir sind von Haus aus nicht populär, und wenn wirs sein wollen, fehlt uns die Weihe. Wir reden wohl in Bildern und Gleichnissen, aber es fehlt uns nicht selten der Sinn fürs Einfache und Natürliche, und wo wir deutlich werden möchten, machen wir undeutlich, was an sich klar und verständlich wäre. Wenn wir rühren wollen werden wir sentimental und verlieren die Salbung, kurz, unsere Weise zum Volk zu reden ist durch Schuld des auch hierin unheilvollen Rationalismus verderbt, uud es ist eine eingestandene Sache, daß die kirchliche Sprache nur bei den Alten zu lernen ist. Wir könnten also den Versuch machen, die Ursache dafür, daß das Volk immer gleichgiltiger wird gegen die Predigten, auch gegen wohlgemeinte, darin zu finden, daß wir noch nicht die rechte Weise gefunden haben, mit ihm zu reden und könnten in Folge dessen anfangen, die herzlichen und einfältigen echt volksthümlichen Predigten eines Luther, Veit Dietrich, Matthesius und anderer der Gemeinde vorzulesen, ohne dabei wie Archaisten auch an dem zu haften, was unverständlich ist, sondern eben in dem

Sinn, durch diese einfältige, herzliche und anregende Weise der Alten zu gewinnen und zu erwecken. Und nicht die Form allein wird es dann sein, um derentwillen wir ältere Sachen unsern eigenen vorziehen, sondern auch der Inhalt. Wir sind nicht der Meinung, daß alles und jedes, weil es alt ist, darum sofort auch besser ist als das neue. Vielleicht empfehlen sich Predigten, wie die von Hofacker, für das Volk mehr als die von Valerius Herberger, obwohl die letztern fast zweihundert Jahr älter sind.

Zu dem ist es auch leicht zu erkennen, daß in gewissen Stücken bei den Vätern wenig brauchbares zu finden ist, wofür gerade die neuere Zeit von Gott Gabe und Beruf empfangen. So wird man, um über den Antichrist sich zu unterrichten, nicht zu den Reformatoren in die Schule gehen; aber gerade das, was es bedarf um todte Gemeinden für die Wahrheit zu erwecken, nemlich eine bündige, klare und eingreifende Belehrung über Sünde und Gnade, Buße und Glauben, über die Rechtfertigung des Sünders vor Gott allein aus Gnaden, und über die heilsamen Früchte des Glaubens, in alle dem sind die Schriften der Väter unserer Kirche von der Art, daß sie viel mehr Genüge zu bieten vermögen als wir, die wir noch in manchem Stück ohne unser Wissen am Rationalismus und Pietismus leiden.

Wir sind gerade in denjenigen Stücken der christlichen Erkenntniß, welche man in einer Gemeinde zu treiben hat, die zu wecken ist, noch nicht so mächtig, daß nicht in älteren Predigten und Vorträgen überhaupt dies alles für das Bedürfniß der Gemeinde besser gegeben wäre. Man vergleiche dafür nur die brandenburgischen Kinderpredigten und man wird finden, daß hier nicht nur die Form eine überaus ansprechende, sondern auch die Gedanken der Art sind, daß sie in ihrer Einfachheit, Lauterkeit leicht gefaßt werden und eine sichere, gediegene, christliche Erkenntniß zu geben vermögen, während man in unserer Zeit die Erfahrung macht, daß auch bei treuer, angelegentlicher Predigt dennoch in den Gemeinden so selten eine Sicherheit in

den Elementen der christlichen Lehre zu finden ist. Also auch dem Inhalte nach dürften leicht ältere Predigten geeigneter sein, weckend und anregend zu wirken, als unsere eigenen, und es wäre doch mindestens des Versuches werth, zuweilen wenigstens anstatt selber zu predigen, einen trefflichen zweckdienlichen Abschnitt aus den besten Predigten und sonstigen Leistungen der alten Zeit dem Volke vorzulesen. Vielleicht daß auch auf diese Weise zur Beseitigung der schlechten Erbauungsbücher, welche leider sich so sehr unter dem Volke einzubürgern angefangen haben, etwas geschehen könnte. Es ist also nicht allein für gefördertere Gemeinden zu deren richtigen geistlichen Führung nothwendig und heilsam, daß man nicht blos selber predige, sondern auch andere in den Lesegottesdiensten predigen lasse, sondern auch solchen Gemeinden ist das Lesen gut und heilsam, welche geweckt und für das Göttliche gewonnen werden sollen.

Damit ist nun aber noch nicht alles gesagt, was sich zu Gunsten der Lesegottesdienste sagen läßt. Es ist nicht blos für die Gemeinde von Wichtigkeit, daß neben der Predigt auch der Lesegottesdienst gepflegt werde, sondern auch für die Prediger selber. Daß jeder Prediger sich mit der ascetischen Literatur seiner Kirche bekannt zu machen hat, versteht sich von selbst, daß er sie in einem gewissen Maaß benütze für seine Vorträge, dazu bedarf es nicht erst der Erinnerung.

Aber es ist etwas ganz anderes, sich mit der kirchlichen Literatur zu beschäftigen, um sie dann für den Gottesdienst zu verwenden, es ist etwas anderes diesen oder jenen Gedanken in seine eigenen Predigten einzuarbeiten und Stücke aus ascetischen Schriften älterer Zeiten geradezu der Gemeinde vorzutragen. Die Beschäftigung mit der ascetischen Literatur sowohl, als auch die Benützung der letzteren wird eine andere, wenn man sein Absehen damit auf förmliche Lesegottesdienste hat. Diese werden daher vom besonderen Interesse noch sein, hinsichtlich der eigenen Bildung der Prediger, wozu dann noch die Rücksicht auf die Erhaltung der eigenen Gabe kommt.

Wo Lesegottesdienste noch stattfinden, da betrachtet man

es als ein Vorrecht von begabteren Geistlichen nicht zu lesen, sondern dafür selbst zu predigen. Man ist geneigt, da wo in den Wochengottesdiensten sonst gelesen wird, begabteren Geistlichen es als Vorrecht einzuräumen, daß sie nicht lesen, sondern predigen. Wenn überhaupt in diesen Gottesdiensten gepredigt werden soll, so kommt es gewiß denen vor allen zu, welche die Fähigkeit besitzen, auch bei mehrmaligem Predigen in der Woche immer etwas tüchtiges zu leisten. Allein eine Frage ist es doch, ob man das, was man kann, auch immer soll. Es ist jedenfalls unvermeidlich, daß bei so oft wiederholter Predigt eine eingehendere Vorbereitung nach Form und Inhalt nicht mehr in dem Maß zu erwarten ist, als es die hohe Bedeutung der Sache erfordert. Das bayerische Kirchenregiment hat daher es für nöthig erachtet, diejenigen, welche auch in den Wochengottesdiensten predigen, zur treuen Vorbereitung besonders zu ermahnen. Man macht auch in der That bei so oftmaligem Predigen nur zu oft Gebrauch von der Gabe, ex tempore zu sprechen, und wenn es dann gelingt, so geräth man in Versuchung auf seine Gabe zu sündigen. Wäre es nicht eine heilsame Selbstzucht, wenn man jene Gabe nur mit Maß brauchte, und so viel als möglich das ex tempore sprechen ganz und gar vermiede? Der Inhalt leidet bei solcher allzugroßen Freiheit im Reden an einer gewissen Monotonie und die Form wird incorrect. Aber auch vorausgesetzt, daß man immer bei gehäuften Vorträgen Zeit und Kraft zur nöthigen Vorbereitung hätte, so spricht doch auch noch ein anderer Umstand dagegen, daß man immer blos das Eigene und nicht auch zuweilen Fremdes der Gemeinde bietet. Es ist ja unvermeidlich, daß bei dem Theologen, wie bei dem Prediger, am Ende eine gewisse Abrundung in seinem Ideenkreis eintritt. Dieselben Gedanken kehren dann wieder, wenn auch die manchfaltige Form, in der sie auftreten, verhindern, daß sie ermüden. Man engt sich je länger je mehr in einen sehr bestimmten Gedankenkreis ein. Wie nöthig wird es da für den hohen Beruf des Predigers sein, bei Zeiten Sorge zu tragen, daß bei aller Bestimmtheit der lei-

tenden Grundgedanken, dennoch die Erkenntniß täglich vorwärts schreite, der Blick sich erweitere und die Fähigkeit zunehme, fremdes anzuerkennen und der Gemeinde zuzuführen. Das wird aber am besten dadurch erzielt werden, daß man die Schätze der kirchlichen Literatur in der Absicht prüfend durchforsche, daß man das Beste daraus der Gemeinde in bestimmten Gottesdiensten vortrage. Es ist ein ganz anderes Interesse für das Studium der ascetischen Literatur vorhanden, wenn man sie nicht blos im historischen Interesse, sondern mit der Absicht ansieht, sich daraus selbst zu bereichern und der Gemeinde nicht blos zu bieten, was die eigenen Mittel gewähren, sondern ihr alles zuzuführen, was jetzt und vor Zeiten Gutes geleistet worden ist. Man wird reich werden, weil man, mit der eigenen Armuth nicht zufrieden, alle guten Gaben dankbar aufnimmt, die Gott der Herr seiner Kirche je und je geschenkt hat. Und wenn man dann seltener producirt, so wird man nur um so größere Fülle zu bieten im Stande sein. Das alles setzt freilich das kräftige Bewußtsein voraus, daß man bei aller empfangenen Gnade dennoch immer von Neuem lernen könne und müsse; es setzt die Willigkeit voraus, mäßiglich von sich zu halten und sich alles dessen zu freuen, was andere besser und schöner zu sagen wußten, als man es selbst versteht. Daher auch der Prediger, der ein reiches Pfund vom Herrn empfangen hat, nicht glos selber der Gemeinde predigen, sondern auch andere in den Lesegottesdiensten predigen lassen soll.

In noch höherem Maß gilt das natürlich von demjenigen, der für die homiletische Wirksamkeit weniger ausgerüstet ist. Je weniger in diesem Fall die eigenen Leistungen dem Bedürfniß genügen, desto mehr sollte man dasjenige ausnützen, was anandere in älterer und neuerer Zeit geleistet haben. Es ist keine Schande andere reden zu lassen, die es besser verstehen; es ist vielmehr das für den Diener Jesu ein Vorwurf, wenn er aus Mangel an demüthiger Selbsterkenntniß die Gemeinde lieber hungern läßt, als daß er sie speiste aus der reichen Fülle, die der heilige Geist uns darbietet, wenn wir uns nur darnach

umsehen. Wie groß die geistliche Unwissenheit unseres Volkes ist, erfährt man am meisten dann, wenn man ans Sterbebett tritt. Da soll die Seele nun heimgehen zum Herrn, den sie noch nicht kennt, der Vergebung sich trösten, ohne daß Sünde und Gnade recht zum Bewußtsein gekommen wäre. Nun ist ja freilich daran nicht blos der Mangel an Erkenntniß schuld, wenn die Seelen noch in der letzten Stunde so wenig für den Heimgang bereitet sind. Aber die große Unwissenheit in den zur Seligkeit allernothwendigsten Stücken wirft doch einen langen, düstern Schatten auf die Predigten des Seelsorgers zurück, den eine solche Seele vielleicht viele Jahre lang ohne Frucht, wie es nun zu Tage kommt, gehört hat. Sollte man da nicht in sich gehen und Gott demüthig um Selbsterkenntniß bitten, damit man einsehen lerne, woran es liegt, daß solche Seelen so gar nicht aus dem Schlafe geweckt und für das ewige Leben bereitet sind? Sollte man da nicht willig werden, besseres als man selbst zu leisten vermag, der Gemeinde vorzutragen, was mehr anspricht als die eigenen Predigten? Man mache den Versuch und lese der Gemeinde eine von Luthers oder Scrivers Predigten, und man wird bald merken, daß solch eine Speise immer noch von mancher Seele lieber aufgenommen wird, als was man selber bietet. Karl der Große mit seinem Verstand für das kirchliche Bedürfniß befahl geringer begabteren Predigern aus jener trefflichen Sammlung patristischer Predigten, die er hatte veranstalten lassen, den Gemeinden vorzulesen. Er wußte, daß es nicht alle Geistlichen zu einer anregenden erwecklichen Predigtweise zu bringen vermögen; um nun gewiß zu sein, daß auch wirklich nur tüchtiges dargeboten werde, ließ er solche Geistliche lieber aus dem homiliarium vorlesen, als daß er ihnen erlaubte oder sie gezwungen hätte, selber Predigten zu liefern. Davon dürften wir lernen.

Aber mehr noch als in den beiden letztgenannten Fällen ist das Lesen den Anfängern im Predigtamt zu empfehlen. Man ist im Anfang noch sehr willig, selber zu produciren; weil man noch nicht weiß, wie schwer es ist so zu predigen, daß der Zweck

erreicht wird, ist man voll Zuversicht, hinsichtlich seiner eigenen Leistungen und achtet es im Ernst für einen großen Gewinn, recht viel und oft zu predigen. Man leidet im Anfang an dem Wahn, daß es noch niemand so verstanden habe zu predigen, als man selber es kann; kommt dann noch der Beifall unverständiger und im geistlichen Urtheil gewöhnlich so tiefstehender Gemeinden hinzu, gelingt es gar ältere Prediger durch das Einnehmende der jugendlichen Erscheinung in den Schatten zu stellen, wird man viel und gern gehört, so wächst die Lust, je länger, je mehr mit seinen Leistungen hervorzutreten, um, wie man sich einredet, das zuwege zu bringen, was andere nicht gekonnt. Man wird allmählich in der eigenen Einbildung der beste Prediger und ist über kurz oder lang fertig. Man ist fertig lange vor der Zeit, aber die Herrlichkeit währt auch nicht lange. Weil man nicht Haus zu halten wußte mit seinen Gaben und Kräften, wird man vor der Zeit arm und sinkt herab auf das Niveau des Alltäglichen. Jüngere treten ein in den Beifall, den man selber früher genossen. Was man an älteren Predigern, die man rücksichtslos in Schatten stellte, verschuldet hat, das wird nun reichlich vergolten. Dann heißt es wohl: Er hat seine Zeit gehabt, aber sie ist vorüber. Anstatt immer vorwärts zu schreiten, bleibt man stehen und geht wohl immer rückwärts; aus dem jungen Verschwender wird lange vor der Zeit ein trauriger Bettler. So geht es bei Predigern, ach wie oft! Wohl dem, dem es der Herr in seiner Jugend nicht immer gelingen läßt. Wohl dem, den im Anfang eine starke Hand niederhält, und der Selbsterkenntniß genug hat und seine Mängel bei Zeiten einsieht. Man sollte im Anfang seiner Predigerwirksamkeit sehr sparsam in der eigenen Production sein; vielleicht im Anfang selber gar nicht produciren wollen, sondern andere, bessere Leistungen reproduciren. Auf diese Weise würde man allmählich an anderen lernen, wie man zu predigen habe, und wenn man dann anfinge selber zu produziren, im Stande sein etwas tüchtiges zu bieten und dabei Maß zu halten im Urtheil von sich selber. Namentlich im Anfang der Prediger-

wirksamkeit dürfte es sehr zu empfehlen sein, wenn man vielmehr läse als predigte. Sowohl für die Form als auch für den Inhalt wird man durch das Lesen für das Predigen gebildet werden. Man würde als Schüler anfangen und allmählich zum Meister werden, langsam aber sicher reifen und es zu derjenigen Vollendung bringen, welche nach dem Maß der Gaben möglich ist. Wie viel Qual würden sich überdies solche ersparen, die nicht mit großen Gaben ausgerüstet sind, sondern nur mühsam von einem Sonntag zum andern eine Predigt zu Stande bringen können. Jedenfalls ist also das gewiß, daß besonders für Anfänger im Predigtamt die fleißige Uebung des Lesens einen heilsamen, pädagogischen Einfluß haben wird, und wenn man im ersten und im zweiten Fall den Nutzen der Lesegottesdienste für den Prediger nicht zugeben sollte, so wird man ihn gewiß anerkennen für die Anfänger im Predigtamt.

Ueberschauen wir nun alles, was wir bis jetzt angeführt haben zu Gunsten der Lesegottesdienste, so wird man leicht erkennen, daß sie eine heilsame Einrichtung sind, und man einer kirchlichen Obrigkeit Dank wissen muß, welche, wie das in Bayern der Fall ist, darauf dringt, daß in den Wochengottesdiensten gelesen werde. Je wichtiger nun aber die Lesegottesdienste für die Gemeinden nicht weniger als für die Prediger sein können, desto ernster wird man es damit nehmen müssen, sie zweckmäßig auszuführen und es wird sich dabei zumeist handeln, daß man die Ansicht fallen lasse, als hätten Lesegottesdienste nur als Nothbehelf ein Recht in der Kirche, während sie doch nach unserer Ueberzeugung unter allen Verhältnissen neben der freien Predigt geübt werden sollten. Es wird sich aber auch darum handeln, daß man für sie die rechten Gesichtspunkte finde. Fassen wir daher noch einmal alles bisher Gesagte kurz zusammen, um die Grundsätze zu bezeichnen, welche für die Lesegottesdienste maßgebend sind.

1) Im Allgemeinen sollte es anerkannt werden, daß Lesegottesdienste neben den Predigtgottesdiensten eine selbstständige Stellung verdienten, indem diese durch jene ergänzt werden.

2) Im Einzelnen dienen sie geförderten Gemeinden, a) um sie für ein richtiges geistiges Urtheil gegenüber der Predigt zu erziehen, indem sie lernen, was objectiv kirchliche Wahrheit und subjective Eigenthümlichkeit ist, b) um sie davor zu bewahren, sich in den Ideenkreis ihrer Prediger einzuengen, indem man ihnen den Zugang zu dem Reichthum der Kirche eröffnet, c) um sie zu der Ueberzeugung zu führen, daß ihre Erkenntniß mit der Lehre der Kirche in Einklang stehe, indem man den Inhalt der eigenen Predigt aus den als normativ geltenden Schriften der Väter belegt. Für Gemeinden aber, welche zu wecken sind, dienen sie dazu, daß sie sowohl durch die ansprechende Form als die Fülle des Inhalts erweckend nnd ermunternd wirken, und auf diese Art die Predigten unterstützen oder auch ersetzen, was jene nicht vermögen.

3) Für die Prediger selbst aber sollen sie theils zur stetigen eigenen Weiterbildung und Vollendung, theils zum Ersatz der mangelnden eigenen Produktionskraft, endlich aber erziehend für das Predigtamt bei denen, die noch Anfänger darin sind, wirken.

Hiernach wird sich nun ergeben, auf welche Weise Lesegottesdienste richtig zu behandeln seien, und es ist im Folgenden nur die Frage zu lösen, wie nach den obigen Gesichtspunkten Lesegottesdienste auszuführen sind, und wir sprechen daher nun

II.

Von der Ausführung der Lesegottesdienste.

Die Ausführung der Lesegottesdienste wird in dem Maße als eine gelungene zu bezeichnen sein, als erstlich das Verhältniß derselben zu den Predigtgottesdiensten richtig bestimmt, und die Auswahl und Behandlung des Lesestoffs den oben dargelegten Bedürfnissen der Gemeinde und der Prediger entsprechend geleitet wird. Es ist daher hier ein Dreifaches ins Auge zu fassen: erstlich, die (organische) Eingliederung dieser Gottes-

dienste in den Organismus des Kirchenjahres, zweitens die Auswahl des Lesestoffes und drittens die Behandlung desselben.

1) Die Nothwendigkeit, die Lesegottesdienste in den Organismus des Kirchenjahres einzufügen, ergibt sich uns aus dem ersten der oben dargelegten Grundsätze, wornach die Lesegottesdienste zu den eigentlichen Predigtgottesdiensten im Verhältniß einer nothwendigen Ergänzung stehen. Gewöhnlich findet allerdings zwischen den Gottesdiensten beider Art ein Zusammenhang nicht statt. Während die Predigten in der Regel an das Perikopensystem gebunden, also durch die Idee des Kirchenjahres beherrscht sind, während durch die Predigten ein bestimmter Gedankengang sich hindurchzieht, sind die Lesegottesdienste frei und ungebunden. Man behandelt bald dieses bald jenes, man erklärt hier fortlaufend Bücher der heiligen Schrift entweder frei oder durch Vorlesen von Summarien. Namentlich die fortlaufende Bibelerklärung findet da ihren Ort, wo Lesegottesdienste überhaupt mit Fleiß und Ernst abgehalten werden. Es ist nun allerdings kein Zweifel, sondern steht geschichtlich fest, daß die lectio continua im Gottesdienst durch die lectio selecta nicht aufgehoben werde. Aber eben so gewiß ist es, daß die alte Kirche, der wir die Ausbildung des Kirchenjahres, soweit sie überhaupt vorhanden ist, verdanken, keine lectio continua in dem Sinne kennt, daß nicht wenigstens die Auswahl der biblischen Bücher durch die Idee der kirchlichen Zeiten geleitet worden wäre. Man ließ die einzelnen Bücher immerhin nach einem Gedankengang aufeinander folgen, der im Allgemeinen wenigstens mit dem Kirchenjahr harmonirt, also wenn auch die Wochen- oder Lesegottesdiensten besonders die Absicht haben sollten, wie es z. B. in der bayerischen Kirche der Fall ist, die Gemeinde in das Wort Gottes einzuführen durch fortlaufende Bibelerklärung, so sollte doch im Anschluß an die altkirchliche Sitte dabei Bedacht genommen sein auf die Idee des Kirchenjahrs. Indeß meinen wir einen noch innigeren Zusammenhang zwischen den Lesegottesdiensten und der Idee des Kirchenjahrs herstellen zu müssen, indem wir jene mit dem Pre-

digtgottesdienst im Zusammenhang denken. So viel ist ja sicher, daß man unter den gegebenen Verhältnissen auf die Theilnahme an der Predigt noch am ersten zu rechnen habe, und auch das ist gewiß, daß, vermöge der uralten Festcyclen die Idee des Kirchenjahrs im Allgemeinen wenigstens dem christlichen Volke tief in's Bewußtsein eingeprägt ist. Hieran nun wäre anzuknüpfen, wenn man darauf ausgeht, das Interesse auch für andere als die sonntäglichen Hauptgottesdienste zu gewinnen. Ist es erst gelungen, den Sinn der Gemeinde zu wecken, für den Hauptgedanken, den die Predigt nach Maßgabe der Perikopen in die Seele gelegt hat, so wird man am besten daran anknüpfen und eine weitere Ausführung nach dieser oder jener Seite hin in den Lesegottesdiensten geben. Es besteht die Erfahrung, daß dasjenige, was noch am meisten im Volksbewußtsein lebt, die alten Evangelien sind; mit ihnen ist die Gemeinde vertraut, und jedes Evangelium hat doch gewisse Haupt- und Grundgedanken, wodurch der Sonntag sein Gepräge erhält. Es wäre gewiß heilsam, wenn man recht sorgfältig darauf hielte, daß doch ja die Evangelien dem christlichen Volksbewußtsein nicht verloren gehen, daß sie vielmehr durch die Predigt daran haben, was sie haben können: nemlich eine Bibel im Kleinen. Wenn nun erst der Sinn recht geweckt ist, für den Gedankengang der Evangelien, wenn erst aus ihrem Zusammenhang die gesammte Erkenntniß vom Rath Gottes zu unserer Seligkeit eingeprägt ist, so sollte man daran anknüpfen, und in den Lesegottesdiensten weiter ausbauen, was die Predigt in summarischer Kürze nur bieten kann, oder aber Gedanken, welche die Predigt nur hat andeuten können, und welche mehr in's Einzelne gehen, sollten in den Lesegottesdiensten weiter ausgeführt und dargelegt werden. Darnach gewännen dann also die Lesegottesdienste ein organisches Verhältniß zur Idee des Kirchenjahres. Es könnte dann also nicht sein, daß man in der Woche, deren Sonntag die Lection von der Hochzeit zu Cana an der Spitze trägt, etwa von Hiobs Leiden handelte, sondern es würde sich von selbst ergeben, daß man dem Volk in den Lesegottes-

diensten diese Woche über Ehe u. dgl. etwas sagt. Damit verträgt sich nun freilich eine fortlaufende Bibelerklärung in diesem Gottesdienst nicht; es ist aber auch die Frage: ob es überhaupt gut gethan ist, Schriftauslegung zum Gegenstand solcher Gottesdienste zu machen. Es wird nur selten gelingen, das Volk für eine fortlaufende Bibelauslegung zu gewinnen; die Schrift als Ganzes — man darf sich das nicht verhehlen — wird für die Gemeindeglieder zumeist etwas Verschlossenes bleiben, es wird nur darauf hinauskommen, für die Gemeinde eine Summe der Heilslehre zu geben, und wenn sie erst gefaßt ist, dann anzuleiten, selber für sich die Schrift zu lesen. Nein, wenn Lesegottesdienste Eingang finden sollen, so müssen sie vor Allem casueller Natur sein und das sind sie eben zunächst dadurch, daß sie ihren Anlaß haben an der Predigt oder an der Lection des Sonntages, welche für sie den Stoff darzubieten hat. Der Lesegottesdienst läuft also nicht neben dem Predigtgottesdienst her, ohne Zusammenhang mit diesem, er fügt sich vielmehr dem Gesammtorganismus des Kirchenjahrs ein. Er hat auch nicht irgend welches Thema, sondern ein bestimmtes, ein durch die Zeit gegebenes. Hat er das, so wird er in demselben Maß das Interesse der Gemeinde gewinnen, als überhaupt noch ein Interesse für die Predigt und ihre Gedanken vorhanden ist. Möglich, daß auch der casuelle Charakter dieser Gottesdienste zur Theilnahme nicht reizt, aber das steht fest, daß, wenn irgend eine Theilnahme für die Lesegottesdienste gewonnen, und sie der Gemeinde irgendwie werth gemacht werden sollen, dies nur dann geschehen kann, wenn sie im Zusammenhang mit den Predigten einen bestimmten casuellen Character haben.

2) Damit ist nun auch bereits ein Wink gegeben für die Auswahl des Lesestoffes. Sollen die Lesegottesdienste casuelle Färbung bekommen, so brauchen wir abgerundete Lesestücke, welche bestimmte Materien behandeln. Es kann nicht damit gethan sein, fortlaufend gute ältere oder neuere Bücher vorzulesen, sondern es bedarf eben einzelner guter Stücke oder Abschnitte. Es bedarf für den, der nicht alle literarischen Mittel,

welche dazu gehören, besitzt oder die Gabe hat, das Rechte zu treffen, eines Lectionariums, das im Anschluß an die Idee des Kirchenjahrs tüchtige Abschnitte über die einzelnen durch den fortschreitenden Gedankengang des kirchlichen Jahres bestimmte Materien darbietet. Nun aber fragt sich, welche Gesetze für die Auswahl dieser Lesestücke maßgebend sind. Im Allgemeinen sagen wir herrscht das Bedürfniß der Gemeinde; dieses ist ein verschiedenes je nach dem verschiedenen Stand in Erkenntniß und Leben. Andere Zwecke walten in einer weiter geförderten Gemeinde, andere da, wo es sich noch um die Anfänge handelt.

a) Fassen wir den ersten Fall ins Aug. Es ergab sich uns oben ein dreifacher Zweck für das Vorlesen in einer schon in Erkenntniß und lebendigem Glauben stehenden Gemeinde. Erstlich sagten wir, müsse das Gewicht der in der Predigt waltenden Subjectivität des Predigers durch ein heilsames Gegengewicht moderirt werden, indem die Gemeinde nicht blos das zu hören bekommt, was der Prediger selbst leistet, sondern auch andere Leistungen, welche den Sinn für das Gute in jeglicher Form und Gestalt zu wecken geeignet sind. Faßt man diesen Zweck ins Auge, so wird man bei der Wahl darauf zu achten haben, nur dasjenige der Gemeinde zu bieten, was wirklich von hohem Werthe und eine vortreffliche Leistung zu nennen ist. Es darf durchaus nicht sein, daß etwa das Gelesene nach Form und Inhalt unter dem steht, was der Prediger zu leisten vermag, es müssen in diesem Betracht nur wahrhaft klassische Stellen dargeboten werden, Stellen, welche also auf volle Anerkennung rechnen und das Interesse in Anspruch nehmen dürfen. Auf diese Weise wird die Gemeinde lernen, auch andere als ihren Prediger allein mit Segen zu hören. Sie gewöhnt sich an verschiedene Arten und Weisen, lernt Form und Inhalt, Allgemeines und Individuelles unterscheiden und bei aller Achtung für die persönliche Gabe und Eigenthümlichkeit sich allmählig an die Sache halten. — Ein anderer Zweck war dann die Einführung geweckter heilsbegieriger Gemeinden in den ganzen Reichthum dessen, was der

heilige Geist Gutes je und je in seiner Kirche gewirkt hat. Dies die eigentliche Haushaltertreue im Predigtamt. Denn nicht dazu erhält der künftige Träger des heiligen Amtes seine theologische, und, was hieher besonders gehört, geschichtliche Bildung, damit er sie hernach für die Gemeinde unfruchtbar lasse, sondern um durch ihre Hilfe die ihm anvertraute Gemeinde in den Zusammenhang mit der ganzen Kirche Gottes und ihren Früchten, Erfahrungen und Leistungen zu versetzen. Das kann nur dadurch geschehen, daß man der Gemeinde das Beste aus allen früheren Producten mittheilt, wobei besonders die Regel festzuhalten sein wird, daß man sich nicht in eine bestimmte Zeit, bestimmte Richtungen einenge. Wir sagten gerne, auch nicht in eine bestimmte Confession, wenn das nicht allzu mißverständlich wäre. Denn wenn man es damit Ernst nimmt, daß der heil. Geist in allen Confessionen seine Wirksamkeit habe, so muß man ja auch das anerkennen, daß jede Confession auch Gaben von ihm empfangen und also befähigt worden sei, je in ihrer Weise Gutes zu wirken. Indeß ist auch das richtig, daß selten in andern Confessionen das Gute ungetrübt durch die Irrthümer der Confession zur Erscheinung kommt; man müßte sich also entschließen, wie man es denn bei der von den Römischen überkommenen Liturgie gemacht, das Brauchbare aus den Leistungen anderer Confessionen sich dadurch zu Nutze zu machen, daß man es reinigt. Vielleicht aber ist man gar nicht oft in der Lage über die Gränzen der eigenen Confession hinauszugehen, wenn man bedenkt, welche Schätze die homiletische, katechetische und ascetische Literatur der eigenen Kirche bietet und wenn man namentlich den Grundsatz recht fest hält, daß keine Zeit, also besonders das kirchliche Alterthum nicht ausgeschlossen sein darf von der Absicht, damit die Gemeinde bekannt zu machen. Denn namentlich die ersten Jahrhunderte bieten des Trefflichen nach mancher Seite hin so viel, daß es ein Unrecht ist, wenn die Schätze jener Zeiten blos in der Kenntniß der Gelehrten bleiben und nicht auch der Gemeinde zugänglich gemacht werden. — Endlich war es noch ein dritter

Gesichtspunkt, von dem aus wir das Lesen in bereits geförderteren Gemeinden empfahlen. Es soll nicht blos gelesen werden, um die Gemeinde überhaupt daran zu gewöhnen auch Andres als was der Prediger bietet zu hören und schätzen zu lernen, es soll ferner auch nicht blos dazu gelesen werden, um die Gemeinde bekannt zu machen mit den Schätzen der kirchlichen Literatur, sondern es gibt einen Grund für das Lesen, der wichtiger ist als diese beiden, und das ist der Gebrauch der kirchlichen Literatur als Beweismittel für den Inhalt der eigenen Predigt. Wie wir das meinen, wurde oben bereits dargelegt. Hier handelt sich's nur um die Norm für die Auswahl des Lesestoffs, welche sich auf diesem Gesichtspunkt ergibt. Sollen nämlich die Stücke, welche man liest, beweiskräftig sein und sollen sie dazu dienen, eigene Behauptungen als im Sinne der Schrift und der Kirche gethan erscheinen zu lassen, so müssen sie selbstverständlich die volle Auctorität für sich haben, es müssen geradezu kirchliche Bekenntnisse selbst sein. Verfolgt man nicht den letzteren Zweck, so kann es wohl sein, daß man hie und da ein Stück auswählt, das einer ergänzenden und berichtigenden Ergänzung bedarf, weil es eben sonst dem Zweck dient. Für diesen Zweck aber bedarf es Lesestücke, welche im Bewußtsein der Gemeinde alles kirchliche Ansehen haben. Nur in dem Maße als sie für die Gemeinde eine Auctorität bieten, werden sie ihrer Absicht genügen.

Aus dem dreifachen Gesichtspunkt, unter welchem wir das Lesen bisher betrachtet haben, ergibt sich für Lesestücke eine dreifache Forderung: Sie müssen klassisch sein — alles Mittelmäßige oder gar Geringe ist ausgeschlossen —, sie dürfen sich nicht auf irgend eine Zeit oder bestimmte Richtung einschränken, sondern alles wahrhaft Gute findet Aufnahme; sie müssen endlich für das Bewußtsein der Hörer normative Geltung haben. Je nachdem der eine oder der andere Gesichtspunkt bei der Auswahl hervortritt, wird diese oder jene Anforderung sich besonders geltend machen müssen. Im Allgemeinen wird aber wohl jedes Lesestück im gewissen Maße klassisch, allgemein kirch-

lich und von normativer Geltung sein müssen, denn die dreifache Absicht wird im Allgemeinen wohl in jedem Lesegottesdienst für geförderte Gemeinden bestimmend sein.

b) Indeß bedarf es noch und zu allermeist der Rücksicht auf diejenigen Gemeinden, welche nicht so viel christliches Interesse haben, daß sie auf Lectionen jeder Art, wenn sie anders nur den genannten drei Forderungen entsprechen, auf sie einzugehen vermöchten. Es gibt Fälle, in welchen das Lesen der Predigt auch in dem Sinne zu Hilfe kommen muß, daß es das Interesse für christliche Heilserkenntniß erwecken und fördern soll, in dem Fall nemlich, wenn es dem Prediger nicht gegeben sein sollte, durch seine eigenen Leistungen den Sinn für das Göttliche zu wecken. Wir haben oben dargelegt, daß die Schuld davon, so weit sie eben überhaupt bei dem Prediger zu suchen ist, theils in dem Mangel an der echt populären Form, theils auch in dem Mangel an der Kraft des Inhaltes beruhe. Man darf sich's nicht verhehlen, daß es zu den allergrößten und schwersten Aufgaben gehört, ein Volk für das Geistliche zu wecken und zu gewinnen, das der gesunden geistlichen Speise so lange entwöhnt und, von dem heillosen Geist der Zeit ergriffen, so tief in den Materialismus versunken ist. Es macht hier wenig Unterschied, ob man an Land- oder Stadtgemeinden denkt; der Unterschied, wenn ein solcher vorhanden ist, liegt mehr in der Form als in der Sache. Hier und dort findet der Prediger in der Regel immer den irdischen, für das Göttliche erstorbenen Sinn vor, der sich wie eine Mauer zwischen ihn und die Gemeinde lagert, und auch das best gemeinte Wort, fast möchte man sagen wirkungslos abprallen läßt. Vielleicht darf sich das Evangelium unter uns ohnehin wenig Sieg mehr versprechen; aber dem sei wie ihm wolle, für den Prediger gilt's jedenfalls, die Schuld der geistlichen Stumpfheit und Unwissenheit der Gemeinden so viel als möglich bei sich zu suchen. Und in der That wird man niemals bei ernster Selbstprüfung ohne die Erkenntniß seiner Mängel bleiben. Es liegt vor Allem so gar sehr an einer einfältigen,

wahrhaft gesalbten Form. Wir sind ihrer nicht mehr mächtig, sondern es haftet uns von der Schule her meist die abstracte, unfaßliche, unverständliche Form an, oder, wenn wir populär zu sein streben, so verlieren wir die Salbung und verfehlen so abermal des Eindrucks. Es wäre darum jedenfalls des Versuchs werth, neben den eigenen Predigten auch ältere zu lesen, und zwar solche, die gerade hinsichtlich der Einfalt und Salbung der Sprache ausgezeichnet sind. Schreiber dieses hat zum Beispiel die Brandenburger Kinderpredigten sämmtlich gelesen, und wenn sie auch ihrem Inhalt nach dem geistlichen Bedürfniß der Hörer nicht völlig entsprachen, indem man im Grund aus ihnen nichts Neues lernte, so hatte man doch nach jeder Predigt den Eindruck, daß Alles, was gesagt war, unübertrefflich schön und so gegeben war, daß durch die Form der altbekannte Inhalt von Neuem sich dem Herzen einprägte. Es ist doch schon ein großer Gewinn, wenn wir durch Vorlesen von Stücken, welche so trefflich gegeben sind, das Interesse und die Aufmerksamkeit der Zuhörer erwecken, weil etwas geboten wird, was doch einmal von Allen verstanden werden kann. Zur Form muß aber freilich auch der entsprechende Inhalt kommen; auch nach dieser Seite kann die Predigt durch das Lesen ergänzt werden. Es ist noch zu kurze Zeit verflossen, als daß wir den Pietismus und Rationalismus völlig überwunden hätten, und wir sind selber noch nicht genug eingedrungen in die heilsame Lehre der Väter, als daß wir mit der Bestimmtheit und Entschiedenheit das Evangelium zu treiben vermöchten, als unsere Väter dies konnten und thaten. Auch dem Inhalte nach sind unsere Predigten gering gegen die der reformatorischen Zeit. Denn wenn wir auch etliche Gedanken vielleicht mehr haben, so sind wir doch gerade derjenigen, auf welche es hier ankommt, lange nicht so mächtig als unsere Väter. Können wir das Gesetz so treiben, wie es die Väter getrieben? Können wir so, wie sie den Trost der Rechtfertigung lehren? Sie wissen sichre Sünder zu schrecken und geängstete zu trösten, und wenn auch namentlich Luther's Predigten,

gleichviel welchen Text er vor sich hat, meist nichts anderes treiben als Buße und Glauben, so ist ja für Gemeinden, denen es an Elementen fehlt, gewiß nichts nöthiger als Predigten, welche gewiß das Allernöthigste mit aller Energie treiben. Hier ist nichts gethan mit reicher Abwechslung; daß man nur der Gemeinde immer neue Themata biete und studire, wie man seine Dispositionen alljährlich umforme, damit sie die Gemeinde ja nicht wieder erkenne, sondern daß man die beiden Stücke, die ihr vor Allem zu fassen nothwendig sind, Buße und Glaube, so lange mit aller Bestimmtheit vortrage, es sei durch das eigene Wort, oder, wenn das allein nicht fruchtet, auch durch alte Zeugen, bis sie gefaßt sind und durchgeschlagen haben. Dazu also soll auch das Lesen dienen, und es wird dazu dienen, wenn mit rechtem Verstand dasjenige aus der reformatorischen Literatur gelesen wird, was gerade diese Gedanken mit allem Ernst treibt. Lange Zeit hindurch haben die alten vortrefflichen Erbauungsbücher noch den Glauben der Väter erhalten, nachdem schon lange auf den Kanzeln vom Glauben nicht mehr die Rede war. Jetzt werden jene alten Bet- und Predigtbücher im Volke seltener. Viele beten und lesen gar nicht mehr für sich. Sollte da nicht die Kirche dafür sorgen, daß dem Volke die alte kräftige Speise wieder zugeführt werde, von der es so lange sich erhalten hat?

Es ist kein Zweifel, auch bei solchen Gemeinden, wo die Predigt die gewünschte Wirkung nicht hat, und hier gerade, ist der Lesegottesdienst wichtig, wenn man bemüht ist, solches zu lesen, was durch die Einfalt in der Form und durch die Kraft und Bestimmtheit des Inhalts als erwecklich für zu Weckende sich erweist.

Das wären also die Forderungen, welche man an Lesestücke zu stellen hätte, die der Absicht der Lesegottesdienste entsprechen sollen. In der That eine schwere Aufgabe, die man erst dann zu würdigen versteht, wenn man sich einigermaßen mit ihrer Lösung beschäftigt, indem man selber eine Auswahl für Lesegottesdienste zu treffen hatte.

Wer ist der Mann, der sie zu lösen vermöchte! Wer vermag uns über sämmtliche Materien des christlichen Lebens und Erkenntniß Stücke aus der älteren kirchlichen Literatur zu bezeichnen, welche sich zur Mittheilung an die Gemeinde eignen, weil sie nach Form und Inhalt den Anforderungen entsprechen, die wir an sie stellen zu müssen glauben? Es wird sich Jedermann, der nicht durch seinen speziellen Beruf darauf geführt worden ist, genaue Kenntniß von der betreffenden Literatur sich zu erwerben, der nicht dabei in hohem Maß liturgisch begabt wäre und aus eigener Erfahrung das Bedürfniß und die Fassungskraft der Gemeinden kennt, gerne bescheiden eine Sammlung solcher Lesestücke für den kirchlichen Gebrauch zu liefern. Es wird vielleicht gar nicht einmal die Sache eines einzelnen Mannes sein können, die Aufgabe wird sich vertheilen müssen und nur durch das vereinte Zusammenwirken verschiedener Gaben und Kräfte wird sie würdig gelöst werden können. Wenn man daher fragt: Soll man die Auswahl von Lesestücken für solche Lesegottesdienste dem Einzelnen überlassen, so wird man Angesichts der oben bezeichneten Forderungen an die zu wählenden Stücke dazu nein sagen müssen, man wird vielmehr wünschen müssen, daß kirchliche Obere selbst solch eine Sache in die Hand nehmen und für die Herstellung solcher Lectionarien Sorge tragen.

Andrerseits aber dürfte es im Interesse der eigenen Bildung der Geistlichen liegen, wenn jedem neben dem Gebrauch der Lectionarien nur mit gewissen Einschränkungen das Vorlesen solcher Stücke, welche er bei dem Studium der betreffenden Literatur für seine Gemeinde förderlich erkannt hat, gestattet wird. Es wäre damit, wie oben bereits dargelegt wurde, der Antrieb zu einem recht intensiven Studium der älteren kirchlichen Leistung gegeben, wenn man immer für geeignete Stücke zum Vorlesen in den Gottesdiensten zu sorgen hätte. Es könnte beides recht wohl zusammengehen, der Gebrauch von Lectionarien und frei gewählter Lesestücke. Je ernster Jemand diese Sache betreiben wird, je lieber wird er sich der eigenen

Wahl enthalten und zum Lectionar greifen. Wir besitzen bis jetzt keine Sammlung, welche irgend wie den Anforderungen entspräche, die man an ein solches Lectionarium zu stellen hätte; was gelesen wird, ist meist gering und unbedeutend und darum gar nicht geeignet Theilnahme zu erwecken. Was soll man aber vollends sagen, wenn Geistliche sich gar nichts kümmern, was etwa durch den Schullehrer gelesen wird oder im Fall, daß er selber liest, wenn er zum nächsten besten greift, was sich ihm darbietet? Was Wunder, wenn solche Gottesdienste gering geachtet werden, da man sie so gering behandelt.

Doch man wähle am Ende das Trefflichste und es erreicht vielleicht doch seinen Zweck nicht, wenn nicht ein drittes noch hinzutritt, was bei Lesegottesdiensten gewöhnlich versäumt wird, nemlich:

3) die zweckmäßige Behandlung der Vorlesung selbst.

Das erste, worauf hier aufmerksam zu machen ist, ist das Lesen selbst. Wer es versucht hat, eine Versammlung durch Vorlesen für einen Gegenstand zu gewinnen und die Aufmerksamkeit der Zuhörer für längere Zeit zu fesseln, wird eingestehen müssen, daß dies immerhin keine sehr leichte Aufgabe ist. Derjenige, welcher durch einen freien Vortrag die Aufmerksamkeit seiner Hörer zu fesseln vermag, kann dies nicht sofort auch durch Lesen. Es ist leichter zu predigen als zu lesen, was nemlich den Vortrag anlangt. Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit, sich im Lesen zu üben und dabei nicht geringere Sorgfalt anzuwenden, als bei dem Vortrag von Predigten. Man sollte also kein Stück vor der Gemeinde lesen, ohne dasselbe zuvor studirt zu haben, um ganz in den Geist der Sache einzudringen und es dann frisch und lebendig, sinngemäß und mit richtiger Accentuation vorzutragen. Insonderheit muß der Vortrag so gehalten sein, daß den Hörern zum Bewußtsein kommt, wie sehr der Leser, selbst das, was er liest, als groß und bedeutend erkennt. Nur wenn er selbst von dem Gegenstand, den er behandelt, ergriffen ist, wird er so lesen können, daß das Gelesene seine Wirkung thut. In der Regel ist das allerdings

bei dem Vorlesen in den Gottesdiensten nicht zu spüren; aber gerade deswegen, weil man dem Lesen nicht die Sorgfalt zu widmen gewohnt ist, welche auf den Vortrag eigener Predigten gewendet wird, nimmt die Gemeinde nicht lebendigen Antheil an der Sache, sondern langweilt sich. Wenn das anerkannt wird, daß man dem Lesen Sorgfalt angedeihen lassen müsse, so wird man auch gegen dasselbe nicht mehr sich berufen auf den übeln Eindruck, den es macht, wenn englische Prediger ihre Vorträge ablesen. Hier findet eben nicht lebendige Reproduction statt, sondern man liest seine Vorträge ab, um sie eben überhaupt gelesen zu haben. Man kann aber durch Uebung dahin gelangen, daß der Vortrag im Lesen eben so anregend wird, als der Vortrag eigener Predigt, und hat dabei dann den Vortheil, daß bei aller Lebendigkeit und Frische, mit der man liest, doch auch wieder eine gewisse Objectivität der Haltung bewahrt bleibt, welche für die Zuhörer wohlthuend ist, und die Wirkung der Sache selbst fördert.

Indeß ist damit nicht alles gethan, daß man dem Lesen selbst die nöthige Sorgfalt widmet. Nicht minder wichtig für einen gedeihlichen Erfolg solcher Lesegottesdienste ist zweitens auch dies, 2) daß man die Zuhörer vor allem in die Lage versetze, für das zu Lesende auch das nöthige Interesse zu gewinnen.

Man wird nie blos lesen dürfen, sondern wird das zu Lesende einzuleiten und mit einigen freien Worten zu begleiten und zu schließen haben; wenn man nemlich von dem Gesichtspunkt ausgeht, daß die Lesegottesdienste sich organisch den übrigen einzufügen haben, so wird es nöthig sein, die Wahl dieses oder jenes Lesestücks zu motiviren. Schon dies setzt einige einleitende Worte voraus. Sodann wird es aber auch nöthig sein, für den Gegenstand noch das spezielle Interesse zu erwecken, indem man seine Wichtigkeit, Nothwendigkeit, Zeitgemäßheit, der Versammlung an's Herz legt. Ferner wird es heilsam sein, bisweilen einen Haltpunkt zu machen, um theils zu dem Gelesenen einige erläuternde Worte hinzuzufügen oder

auch besondere, wichtige und bedeutende Stellen hervorzuheben. Dies genügt, wenn es darauf ankommt, das Lesestück als solches der Gemeinde vorzutragen, und es wird dann nur noch darauf zu achten sein, daß man beim Lesen durch den Vortrag merken lasse, daß alles, was man selber zu dem Gelesenen spricht, nur eine dienende Stellung dazu einnehmen solle, und daß man, um dies deutlich hervortreten zu lassen, in den eigenen Bemerkungen sich möglich kurz faßt. Es gibt aber auch noch einen andern Gesichtspunkt, unter dem man das Lesestück stellen kann. Im ersten Fall bildete das Lesestück den eigentlichen Kern des Vortrags und was man dazu bemerkte, sollte es gleichsam einrahmen. Man kann nun aber auch das Lesen als Mittel zu dem Zweck der Beweisführung für einen eigenen Vortrag benützen. Dann wird freilich das, was man selber spricht, zu dem zu Lesenden in ein anderes Verhältniß treten. Oben nemlich wurde bereits als einer von den Gesichtspunkten, unter welchen man das Vorlesen anderer Leistungen betrachten kann, der bezeichnet, wornach man eigene Vorträge durch die Mittheilung normativer Abschnitte aus der ältern kirchlichen Literatur unterstützt, oder wenigstens darauf ausgeht, die Gemeinde zu belehren, was die Kirche über diesen oder jenen Gegenstand je und je gelehrt habe. Hier wird dann ein eigener Vortrag das eigentliche Substrat bilden.

Indeß darf doch auch hier das, was man selber gibt, nicht so sehr das Gelesene verdecken, daß der eigene Vortrag ganz und gar in den Vordergrund tritt, und das zu Lesende nur gelegentlich auftritt. Man wird vielleicht nicht mehr frei zu sprechen haben, als im erstern Fall, nur wird der eigene Vortrag in einem andern Verhältniß zu dem zu Lesenden stehen als dort. Dort bedurfte es nicht der Angabe eines Thema, wovon man handeln wollte, denn das Thema lag eben in dem Lesestück selbst, und dieses war lediglich einzuführen, oder gelegentlich zu glossiren. Hier aber ist selbst vor allem von dem Leser das Thema zu bezeichnen und dann in Kürze thetisch auszuführen, und dann für jede These durch Vorlesen der be-

treffenden Abschnitte Beweis zu führen, oder aber es ist dasselbe durch das Vorzulesende näher im Einzelnen auszuführen. Auch in diesem Fall wird jedoch, wenn der Zweck erreicht werden soll, mehr gelesen als gesprochen werden müssen. Es ist allerdings die Gefahr vorhanden, durch eigene Bemerkungen das Gelesene zu verdecken, denn immerhin hält es schwer, eine Versammlung durch Lesen zu fesseln und es erwächst daraus die Versuchung, durch eigene Bemerkungen wieder die Aufmerksamkeit der Hörer zu gewinnen. Allein dann wird das Lesen selbst für die Gemeinde gar keine Bedeutung haben, sondern sie wird sich's eben nur gefallen lassen und vielmehr sich an das Freigesprochene als an das Gelesene kehren. Damit ist dann aber der Zweck der Lesegottesdienste als solcher aufgehoben. Denn nicht um eine Lücke auszufüllen, sollte man lesen, sondern um der Gemeinde auch anderes als nur eigenes mitzutheilen und dies wird daher immer die rechte und eigentliche Kunst des Lesens sein, das Interesse der Gemeinde für die Lection selbst zu gewinnen. Hat man übrigens erst einmal etwas tüchtiges ausgewält, und durch sorgfältige Vorbereitung sich in den Stand gesetzt, es auch gut vorzutragen, so wird die Gemeinde selbst durch Mangel an Theilnahme für die Sache keinen Anlaß geben, das Lesen selbst wieder vor dem freien Vortrag zurücktreten zu lassen.

Es ist allerdings, wie bereits bemerkt, nicht Jedermans Sache, gut zu lesen. Mancher, der gut predigt, liest doch schlecht. Es hängt das zusammen mit dem Mangel an liturgischer Bildung und mit der einseitigen Betonung der Predigt und wir kommen am Ende wieder zurück auf das, was am Anfang bereits gesagt war, — wir sind leider im gottesdienstlichen Leben zu sehr an Subjectivität gewohnt und ermangeln des Sinnes für das Objective im Cultus. Die Lektion gehört nun jedenfalls zu demjenigen, was dem Gottesdienst sein objektives Gepräge gibt. Ebendeshalb theilt sie aber auch das Geschick des liturgischen überhaupt: Sie wird nicht in ihrer selbstständigen Bedeutung und Würde gefaßt und ihr nicht die Sorgfalt ge=

widmet, die sie verdient. Dafür sind unsere Gottesdienste auch zumeist so dürftig und arm, denn sie ruhen ja, der Hauptsache nach auf den Leistungen und somit der Begabung eines Einzelnen. Es treten nicht die mancherlei Kräfte in Verein, welche im gottesdienstlichen Leben wirksam zu sein haben. Möge nun, wie das Liturgische überhaupt, so auch die Lection in dem hier besprochenen Sinne wieder zur Anerkennung kommen, und damit auch der Zusamenhang zwischen der kirchlichen Gegenwart und Vergangenheit. Die rechte Erbauung der Gemeinde geschieht ja doch nur, wo Stetigkeit und Bewegung sich findet, d. h. wo man im lebendigen Zusammenhang bleibt mit der Vergangenheit der Kirche und alle dem, was der heil. Geist von je her in ihr gewirkt hat, und andrerseits nicht vergißt, daß dieser selbige Geist fort und fort seiner Kirche gegenwärtig ist, um sie weiter, um sie zur Vollendung zu führen. Wenn das Lesen in der von uns bezeichneten Weise wieder in Uebung käme, wie es ja vom Anfang der Kirche schon geübt worden ist, so wird auch dies dazu beitragen, das Bewußtsein von dem Zusammenhang mit der Vergangenheit zu erhalten und die mancherlei guten Gaben des heil. Geistes auszunützen für den Bau seiner Gemeinde. Die Prediger aber würden damit die Haushaltertreue üben, welche uns befiehlt, Altes und Neues aus unserem Schatz hervorzubringen.

Was wir hier zumeist als die Erfahrungen eigener Versuche, Lesegottesdienste zu pflegen, vorgelegt, sei der wohlwollenden Prüfung solcher anheimgegeben, welche selbst ein gleiches versucht haben oder versuchen wollen. Vielleicht finden andre mehr und besseres über die Sache zu sagen. Der Verfasser wird es als Gewinn erachten, wenn das Gesagte da und dort erfahrene Männer im Predigtamte zur Erwägung der Sache anregte und zur Mittheilung einschlägiger Erfahrung veranlassen sollte. Dem Herrn aber sei es befohlen, zu segnen, was für den Dienst seiner Gemeinde hier gesagt und zur Erwägung andrer vorgelegt ist.

Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift.

Der Brief an die Epheser.

Hätte wirklich Paulus selbst in der Grußüberschrift des Briefs, welcher im kirchlichen Kanon jederzeit Brief an die Epheser geheißen hat, diesen Ort seiner Bestimmung genannt; so ließe sich nicht begreifen, daß innerhalb desselben weder auf besondere Zustände oder einzelne Glieder der Gemeinde von Ephesus Bezug genommen ist, noch das persönliche Verhältniß des Apostels zu ihr, nachdem er sie doch während eines mehr als zweijährigen Aufenthalts selbst gesammelt hatte, irgendwie zum Ausdrucke kommt. Da jedoch Tertullianus gegen den marcionitischen Kanon, wo diese Schrift Brief an die Laodiceer hieß, nicht die Grußüberschrift des Apostels selbst, sondern nur die kirchliche Benennung geltend macht; so wird man für gewiß achten dürfen, was schon an sich wahrscheinlich ist, daß Marcion nicht mit der erstern, sondern nur mit der letztern in Widerspruch getreten war. Also weder Marcion, noch Tertullianus lasen die fragliche Ortsangabe in ihren Handschriften: eine Thatsache, welche aufs Gewichtigste bezeugt, daß die vatikanische und die sinaitische Handschrift, in denen sie fehlt, den ursprünglichen Wortlaut der Grußüberschrift geben. Wie sollte sie auch weggefallen oder beseitigt worden sein, da sie mit der kirchlichen Bezeichnung des Briefs übereinstimmte? Sie einzutragen, lag dagegen um so näher, zumal auch der übrige Wortlaut der Stelle einer Ortsangabe gar nicht entbehren zu können schien; und genügte, wie man glauben muß, die That-

sache, daß sich die ephesinische Gemeinde im Besitze der Urschrift des Briefs befand, um ihn darnach zu benennen, so wird man auch kein Bedenken getragen haben, in den Abschriften den Gruß des Apostels hiernach zu ergänzen. Um aber zu erklären, wie es kam, daß die Urschrift des Briefs im Besitze einer Ortsgemeinde war, an welche er doch nicht sonderlich gerichtet gewesen, dürfte die Erinnerung ausreichen, daß die Christenheit jenes weiten Landstrichs, über welchen die Thätigkeit des Apostels zu Ephesus ihre Wirkung erstreckt hatte, an der Gemeinde dieser Stadt auch ihren Mittelpunkt behielt. Von eben dieser Stadt wird Tychikus den von Marcion mit Recht Kol. 4, 16 erwähnt gefundenen Brief in Umlauf gesetzt haben; und wo anders sollte er nach vollendetem Umlaufe verbleiben, als in der Stadt, von welcher er und von welcher vordem die Heilsbotschaft selbst durch ganz Asia ausgegangen war?

Hat es nun mit dem Leserkreise, welchen der Apostel im Auge hatte, diese Bewandniß, so kann es nicht befremden, daß sein Schreiben mehr einer Rede gleicht, als einem Briefe, und daß für das Verständniß desselben die Gegend, wohin es gerichtet war, gleichgültig, und nur seine Bestimmung für eine heidnische Christenheit von Belang ist. Um so mehr aber will sein Inhalt darauf angesehen sein, was der Apostel einer heidnischen Christenheit eben und lediglich um des willen, weil sie dieß war, ohne anderweitige und sonderliche Veranlassung bei sich ergebender Gelegenheit brieflich sagen zu sollen gemeint hat. Denn auch daß er in Haft lag, als er die Schrift verfaßte, hat auf ihren Inhalt nur einen sehr untergeordneten Einfluß geübt.

Mit einer ungewöhnlich weit ausgreifenden und den reichsten Inhalt in sich begreifenden Lobpreisung Gottes hebt er an (1, 3—14). Er preist Gott um die Segensfülle, die er uns in Christo geschenkt hat, nicht ohne sofort dessen zu gedenken, daß er uns zu dem, wozu wir hierdurch gelangen, nämlich in Heiligkeit vor ihm zu stehen, in demselben Christus vorzeitlich erkoren hat, und nicht ohne hinwiederum diese Erkürung als

seine Liebesthat zu bezeichnen, welche darin bestand, daß er uns zuvor dazu bestimmt hat, durch Christus in ein Kindesverhältniß zu ihm zu kommen. Sein lediglich in ihm selbst begründeter Rathschluß war dieß, und daß seine Gnade gerühmt werde, war sein Absehen, welche er uns nun damit erzeigt hat, daß er uns in dem, welcher seiner Liebe Gegenstand war, die mit dessen blutigem Tode erworbene Sündenvergebung zu Theil werden ließ. Denn durch seine Gnade ist diese Erlösung vorhanden, und durch seine Gnade ist sie uns zu eigen geworden, als er uns seinen in ihm verborgenen Willen kundmachte, nunmehr, was er sich für der Zeiten Vollmaß vorgesetzt hatte, daß die ganze Welt, in Christo zusammengefaßt, zu ihrer schlüßlichen Einheit komme, zu verwirklichen. Ist nun uns das Loos zugefallen, diejenigen zu sein, welche zuvor, ehe dieses Ende sich vollbringt, auf Christum gehofft haben; so ist es Christus, in welchem uns dieses Glück zu Theil ward, und wozu wir zuvor bestimmt gewesen, ist uns hiemit geschehen, indem sich darin der Vorsatz dessen verwirklicht hat, welcher Alles wirkt und für dessen Wirken nur seines eigenen Willens Inhalt maßgebend ist. Und haben insonderheit auch die zuvor heidnisch gewesenen Leser, als sie die Botschaft ihres Heils vernahmen und an Christum gläubig wurden, den heiligen Geist, das Angeld des Christenerbtheils und somit das Siegel ihres Anrechts auf die künftige Erlösung des Volkes Gottes, empfangen; so ist es wiederum Christus, durch welchen ihnen, indem sie seiner theilhaft wurden, solches widerfuhr.

Ueber diese Thatsachen sich ausbreitend und so sie betonend, dient die Lobpreisung Gottes, mit welcher der Apostel beginnt, dazu, die Leser zu erinnern, wie so ganz und gar ihr Christenstand in Gottes ewigem Willen und geschichtlichem Werke und in Christi Mittlerschaft des einen und des andern begründet ist. War dieß geeignet, bei den Lesern jeden Gedanken auszuschließen, als ob sie, indem sie Christen wurden, nur einen Weg eigener Wahl nach eigener Einsicht eingeschlagen hätten, in dessen Verfolgung sie nun auch ihrem eigenen Belieben und

Ermessen folgen möchten; so wird wohl eben dieß auch die Absicht gewesen sein, mit welcher der Apostel seiner den Brief eröffnenden Lobpreisung Gottes gerade diesen Inhalt gegeben hat.

Sonst beginnt er seine Briefe etwa mit der Versicherung seiner stetigen Danksagung und Fürbitte für die Leser. Dieß Mal läßt er dieselbe erst im Anschlusse an jene Lobpreisung Gottes folgen, deren letzter Satz die Leser daran erinnert hat, wie sie aus Heiden Christen geworden sind. Als den Inhalt seiner stetigen Fürbitte bezeichnet er, daß Gott sie die Größe der Hoffnung, zu welcher er sie berufen hat, den Reichthum der Herrlichkeit, welche seiner Gemeinde eignet, und die Fülle der Macht, welche ihm für die Gläubigen zu Gebote steht, recht erkennen lasse. Also die Erkenntniß, welch ein Gut sie damit, daß sie Christen sind, sei es in Hoffnung oder schon gegenwärtig besitzen, und welcher die Erfüllung ihrer Hoffnung verbürgenden Macht sie sich bei Gott versehen können, diese zur Stärkung ihres Glaubens dienende Erkenntniß ihnen zu erbitten, liegt ihm am Nächsten, nachdem er ihren Glauben an Jesum und ihre Liebe gegen alle Heiligen kennt. Und hier ist ihm wiederum das Vornehmste, daß ihnen recht bewußt sei, was Gott vermag. Deshalb erinnert er sie, hiebei verweilend, 1, 20 ff. an die Macht, welche Gott an Christo zuvor und nun, damit sie Christen wurden, an ihnen selbst erzeigt hat.

Aus der Todtenwelt hat Gott Christum erweckt und ihn zu sich über Alles erhöht, Alles ihm untergeben. Daß er eben ihn, den aus dem Tode lebendigen, über alles, was da ist, erhabenen, der Gemeinde zum Haupte gegeben hat, an der er nun seiner selbst Erfüllung hat, während Alle ihrer selbst Erfüllung lediglich von ihm empfangen, fügt der Apostel hinzu, um zu erinnern, daß Christi Auferweckung und Erhöhung der Gemeinde zu Gute geschehen ist. Neben das aber, was Gott an Christo gethan, stellt er die gleichartige Machtübung Gottes, welche die Leser und alle, die nun Christen sind, nicht etwa nur die vormals Heiden gewesen waren, an sich erfahren haben (2, 1 ff.). Aus dem Tode, aber einem Tode, in wel-

chem sie sich durch ihre Sünden befanden, als sie in der Atmosphäre desselben Geistes ihren Wandel führten, welcher zur Zeit in den Ungläubigen den Ungehorsam gegen die Heilsbotschaft wirkt, hat Gott sie zum Leben erweckt und aus der Welt dieses Todes zu sich in den Himmel erhoben, indem er sie durch Christum mit Christo in Gemeinschaft setzte und also des Lebensstandes theilhaft machte, zu welchem er ihn erweckt und erhöht hat. Es war aber dieses Werk der göttlichen Macht an ihnen ein Werk erbarmender Liebe gegen sie. Als solches will es der Apostel gleichzeitig erkannt wissen. Daher erinnert er daran, daß wir, welchen Gott von dem an eitel Güte erzeigen will, zuvor an uns selber eben so, wie alle Uebrigen, dem Zorngerichte verfallen gewesen waren, und daß es eitel Gnade war, die uns errettete, indem uns das Heil nicht von wegen unsers Thuns, sondern mittelst des Glaubens, den Gott in uns geschaffen hat, also geschenkweise zu Theil ward; wie denn auch, was wir jetzt Gutes thun, nur Verfolgung eines Wegs ist, den Gott selbst uns gebahnt hat.

Auch in diesem zweiten Abschnitte des Briefs (1, 15—2, 10) geht des Apostels Absehen darauf, seinen Lesern zu Gemüthe zu führen, daß sie das Gut ihres Christenstandes, dieses Standes eines himmlischen Lebens, lediglich Gotte, nämlich der zwiefachen That göttlicher Allmacht verdanken, welche an Christo, und welche, in Christo vermittelt, aus freier Gnade an ihnen geschehen ist.

In demselben Sinne erinnert er dann 2, 11 ff. seine Leser, oder heißt sie vielmehr Angesichts des ihnen widerfahrenen Heils dessen eingedenk sein, wie es insonderheit mit ihnen als Angehörigen des Völkerthums vormals gestanden hat, und welche Veränderung sie also auch insonderheit Christo verdanken. So lange sie ihn nicht hatten, befanden sie sich außerhalb des heilsgeschichtlichen Gebiets und somit ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt. Aber nun hat Christus und sein blutiges Sterben gemacht, daß sie aus dieser Ferne nahe gekommen sind, als welcher persönlich unser Friede ist, indem er durch seinen

den Heiden wie den Israeliten mit Gott versöhnenden Kreuzestod, was die Beiden von einander schied, in der Art aufgehoben hat, daß die gleiche Neuheit ihres Standes zu Gott sie einet in ihm, und welcher sodann Beiden die Friedensbotschaft von dem durch ihn eröffneten und kraft desselben und einen Geistes ihnen beiden erreichbaren Zugange zu Gott verkündigt hat.

War diese Erinnerung der Leser, wie und wodurch es so anders mit ihnen geworden, dazu geeignet und also wohl auch bestimmt, sie gegen eine Auffassung ihrer Zugehörigkeit zur Kirche zu verwahren, bei welcher sie dieselbe, statt auf Christi Tod, der ihnen den Zugang zu Gott eröffnet hat, und auf seine Darbietung der Friedensbotschaft, vielmehr auf ihren Entschluß, Christen zu werden, zurückführten; so bezeugt ihnen nun 2, 19—22 der Apostel andererseits die Wirklichkeit und Vollständigkeit ihres kirchlichen Bürgerrechts, jedoch auch wieder nicht, ohne zu betonen, worin dieselbe stetig begründet sei. Sie sind vollberechtigte Glieder der Gemeinde Gottes, nachdem sie Steine des Baues geworden sind, welcher sich über den Aposteln als seinem Grundbaue erhebt; aber sie sind es, weil dieses Grundbaues Eckstein Christus Jesus ist, in welchem zusammenbeschlossen alles Gebäu in einheitlichem, also auch sie mit umfassendem Werden zu einem Tempel Gottes erwächst.

Als Bethätigung dieser seiner Anerkenntniß sollen sie es nun ansehen, wenn Fürbitte und Ermahnung den übrigen Theil seines Briefs ausmacht. Aber nicht minder auch als Bethätigung seines sonderlichen Verhältnisses zu ihnen, den heidnischen Christen, um deren willen er jetzt im Dienste Christi ein Gefangener ist. Damit sie seine Fürbitte hiernach würdigen, seine Ermahnung in diesem Sinne aufnehmen, verbreitet er sich 3, 1—13 über die ihm eigenthümliche Berufsstellung, aus welcher heraus er für sie betet und sie ermahnt. Sie haben ja von der Offenbarung gehört, durch welche er in diesen Beruf gestellt worden, als ihm die ohne Offenbarung den Menschen fremde und den Menschen der Vorzeit nicht so, wie

jetzt den Aposteln, geoffenbarte Wahrheit, daß die Heiden in Christo der Verheißung mittheilhaft sind, kundgethan wurde; und welchen Verstand derselben er besitzt, dessen können sie sich, wenn sie lesen, was er im Vorstehenden davon geschrieben hat, auch selbst vergewissern. Es ist aber Gottes Allmacht, welche ihm, dem Geringsten unter den Heiligen, die Gnade zugetheilt hat, Christum unter den Heiden zu verkündigen, und Allen, Juden und Heiden, Licht darüber zu geben, wie jener göttliche Rathschluß zur Verwirklichung kommen will: ein Beruf, dessen Wirkung sich bis auf die überirdischen Mächte erstreckt, als welche zufolge Gottes in Christo gefaßtem ewigen Vorsatze an der jetzt und so erwachsenden Gemeinde lernen sollen, wie reich an mannigfaltigen Mitteln und Wegen die Weisheit Gottes ist.

Sei es also die Lehre von der Gleichberechtigung der Heiden in Christo, welche Paulus vertritt, oder sei es sein Beruf, ihnen die Heilsbotschaft zu bringen, durch welche sie werden, wozu sie berechtigt sind, beide hat Gott gegeben, und nicht ist erstere selbsterdacht oder letzterer selbsterwählt. Hiernach sollen denn auch die Leser sein Gebet für sie, seine Ermahnung an sie würdigen. Sein Gebet für sie, welches sich 3, 1 an seine Anerkenntniß, daß sie ebenbürtige Glieder der Gemeinde Gottes sind, hatte anschließen wollen, ist nunmehr durch den Zwischentritt seiner Erinnerung an sein sonderliches Berufsverhältniß zu den Heiden und Heidenchristen, so wie an die Trübsal, welche dieser sein Beruf über ihn gebracht hat, zu diesen Thatsachen in Beziehung und damit in einen andern Zusammenhang getreten. Seit Jahren befand er sich in einer Lage, die mit seinem Berufe in Widerspruch zu stehen und ihn aufzuheben schien, und also diejenigen, welche derselbe sonderlich anging, gar wohl muthlos machen konnte. Deshalb gedenkt er im Anschlusse an seine Erwähnung des in Christo gefaßten ewigen Vorsatzes Gottes, welcher jetzt in Erfüllung geht, der getrosten Zuversicht zu Gott, welche wir damit besitzen, daß wir Christum haben, um hierauf die Bitte zu gründen,

daß sie über seiner ihnen nur zum Ruhme gereichenden Drangsal den Muth nicht verlieren sollen, und läßt nun den Inhalt seiner hieran sich anknüpfenden Fürbitte durch den Zusammenhang mit dieser Bitte dahin bestimmen, daß Gott ihnen geben wolle, durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen zu erstarken.

Den Gott, von welchem er dieß erbittet, bezeichnet er als den Vater, nach welchem jegliches Geschlecht der irdischen und himmlischen Welt, wie oder nach wem es sonst heißen mag, benannt ist, um den Unterschied heidnischer und israelitischer Abkunft unter die Gleichheit des Verhältnisses zu Gott dem Schöpfer zu befassen, und hiemit gegenüber der für Alle gleichermaßen zu verhoffenden Vatertreue Gottes aufzuheben. Was er aber erbittet, drückt er auch so aus, Gott wolle geben, daß Christus durch den Glauben in ihren Herzen Wohnung mache. Er gibt damit einerseits zu erkennen, daß das inwendige Leben, an welchem sie erstarken sollen, eins sei mit dem Glauben; auf den es also recht eigentlich ankomme, während er andererseits ihr Wachsthum auf Christi persönliches Verhältniß zu ihnen zurückführt. In dem Maße, als Christus durch den Glauben in ihnen Wohnung macht, was nicht geschehen kann, ohne daß sie mit immer stärkeren Wurzeln der Liebe gegen ihn in den Boden, darin sie gepflanzt sind, sich eingründen, wird sich ihnen der Umfang des Heils erschließen, an welchem sie Theil haben, und die Größe der Liebe Christi gegen sie ihnen zur Erkenntniß kommen. Wachsthum dieser Erkenntniß aber ist eins mit der Erstarkung, welche ihnen der Apostel erbittet: denn wer sollte sie besitzen, und der fröhlichen Zuversicht und Hoffnung zu Gott ermangeln? So betet der Apostel für sie, ohne jedoch in die Gränzen seines Gebets einzuschränken, was ihnen zu Theil werden möge: vielmehr weist er drüber hinaus auf die Macht des Gottes, welcher weit über das Maß unsers Bittens und Verstehens thun kann.

Nachdem er so für sie gebetet hat, wendet er sich 4, 1 zur Ermahnung. Ihres Berufes würdig heißt er sie wandeln.

Und zwar vor allem in dem sonderlichen Gemeinleben der Kirche, welchem sie durch ihre Berufung angehören (V. 1—16). Zu einem Verhalten demüthiger Liebe ermahnt er hier, wie es der Einheitlichkeit der Kirche gemäß und förderlich ist, indem er auf die Gleichheit aller ihrer Glieder hinweist, welche mit der Einheit und Selbigkeit der ihnen allen gleichermaßen eignenden Güter gegeben ist. Was aber die daneben bestehende Ungleichheit betrifft, so will er sie darnach gewürdigt wissen, daß es Christus ist, welcher den Einzelnen allen ihren sonderlichen Beruf zugetheilt und sie dafür begabt hat. Christus, welcher sich zuvor in unsere irdische Niedrigkeit begeben hat und so erst über alle Himmel aufgefahren ist, hat diejenigen bestellt, welche einen hervorragenden Beruf in seiner Gemeinde inne haben; und welches auch die mannigfaltige Bedeutsamkeit ihrer Berufsstellungen sei, der Zweck, zu welchem er damit und dafür begabt hat, ist die Zubereitung der Heiligen. Einen Dienst an seinem aufzuerbauenden Leibe hat er ihnen zugewiesen für die Zeit, bis die ganze Christenheit zur endlichen Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes gelangt sein wird. Dahin soll Jeder für seine Person trachten, so wird auch Jeder an seinem Theile dazu mitwirken. Zur Mannesreife, zu dem Vollmaße der Christo zu seiner selbst Ergänzung dienenden Gemeinde sollen wir hinanwachsen, um nicht mehr dem irreleitenden Betruge menschlicher Lehre preisgegeben zu sein, sondern von Liebe beseelt Wahrheit zu reden. Wir wachsen aber dahinan, wenn wir unsern Wachsthum auf Christum gerichtet sein lassen, von welchem als dem Haupte das durch aller Gliedmaßen Ineinandergreifen vermittelte einheitliche Wachsthum des Leibes seiner Gemeinde ausgeht.

Auch hier wieder sehen wir den Apostel dem entgegentreten, daß der Einzelne seine Zugehörigkeit zur Kirche, sein Verhältniß zu den Trägern sonderlichen Berufs in ihr, seine Gemeinschaft mit ihren Gliedern und sein Wirken unter ihnen wie eine Sache seines Beliebens betrachte, und Richtung, Mittel und Ziel seines christlichen Lebens willkürlich bestimmen zu dürfen meine.

Von dem Verhalten in dem sonderlichen Gemeinleben der Kirche geht der Apostel 4, 17 zu dem gemeinmenschlichen Wandel über, und zeichnet die Gestalt, welche derselbe im Gegensatze zu dem der andern Heiden bei seinen Lesern haben müsse. Wenn die übrigen Heiden in Wollust und Geiz dahingehen, so begreift sich dieß, da sie verfinsterten Sinnes und von dem göttlichen Leben geschieden sind. Die Leser aber, welche Christum gelernt haben, wissen damit, daß ihr Wandel ein anderer sein muß, indem sie doch sicherlich gelehrt worden sind, daß sie mit dem Eintritte in die Gemeinschaft Jesu den alten Menschen, welchen die Lüste seiner Vernichtigung entgegenführen, abgelegt haben, wogegen ihnen eine innerliche Lebenswiedererneuung zu Theil wird, und daß sie den neuen Menschen angezogen haben, welcher gottesbildlich geschaffen und dessen Ursprung heilig ist, wie die Wahrheit, in der er seinen Ursprung hat.

Es sind nun aber zunächst nicht etwa jene heidnischen Grundlaster der wollüstigen Unreinigkeit und des gewinnsüchtigen Geizes, wider welche sich die Ermahnung des Apostels kehrt. Bei denen, welche wissen, daß sie den alten Menschen abgelegt, den neuen angezogen haben, will er ein Leben in diesen Lastern nicht für möglich achten, sondern macht sie 4, 25—5, 2 nur auf eine Reihe von Versündigungen gegen den Nächsten aufmerksam, welche bei ihnen und vor allem in ihrem Verkehre unter sich nicht mehr vorkommen dürfen. Er hat der Wahrheit so eben gedacht, deren rechtschaffenes und heiliges Wesen dem Ursprunge des neuen Menschen eignet. Hiemit ist vor allem das Lügen unverträglich: es ist das Nächstliegende und Selbstverständlichste, daß die Wahrheit redet, wer aus der Wahrheit stammt. Sodann ist die Zornregung zwar nicht so schlechthin wider das Wesen des Christen, wie die Lüge, wohl aber das Zürnen, welches dem Teufel, dem Urheber des Hasses, Raum gewährt. Lüge und Haß machen das teuflische Wesen aus. So die beiden ersten Stücke dieser Reihe. Sind sie nach der Seite des Verbots unter sich verwandt, so die beiden an-

dern nach der Seite des Gebots. Statt dem Nächsten zu stehlen, was sein ist, sollen sie Eigenes redlich erwerben, um ihm geben zu können, was ihm für sein leibliches Leben dient; und statt Reden zu führen, welche den heiligen Geist in ihnen betrüben, sollen sie sich befleißigen solches zu sprechen, was dem Nächsten zu geistlicher Förderung dient. Nachdem aber Liebe die Summe alles Rechtverhaltens gegen den Nächsten ist, so schließt der Apostel diesen Abschnitt mit der Ermahnung, alles abzustellen, was wider die Liebe ist, und in Liebe einander zu thun, wie Gott und Christus ihnen gethan haben.

Erst jetzt (5, 3) kommt der Apostel auf jene Laster sündhafter Lust und Begier, auf die wollüstige Selbstentweihung und das Geizen nach Geld und Gut zu sprechen. Daß sie unter Heiligen nicht vorkommen dürfen, versteht sich von selbst: man soll unter ihnen gar nicht davon reden hören, wie denn schon abgeschmacktes Geschwätz und possenhaftes Wesen, statt dessen sich für den Christen Danksagung ziemt, Unsittlichkeit ist. Drum sollen sich die Leser in dem christlichen Ernste, welcher weiß, daß man nicht diesen Lastern fröhnen und am Reiche Christi Theil haben kann, durch kein leeres Gerede irre machen lassen, und sich, der Kluft zwischen Licht und Finsterniß eingedenk und immer nur darnach fragend, was dem Herrn wohlgefällig ist, aller Gemeinschaft mit den Ungläubigen, welche sie an ihrem Gottes Zorn verschuldenden Lasterleben betheiligte, enthalten. Strafen sollen sie es vielmehr. Es ist nämlich unsittlich, was im Verborgenen von den Kindern der Finsterniß geschieht, auch nur in den Mund zu nehmen. Aber es strafen ist etwas Anderes, indem alles, was es auch sei, wenn es vom Lichte getroffen und seines Wesens überführt wird, aus der Verborgenheit, in der es Finsterniß ist, heraus und in die Oeffentlichkeit des Tages tritt, wo es Licht ist: wie ja der Mensch aus dem Todesschlafe, darin er begraben liegt, heraus und so, wie er in seinem Grabe war, an den Tag kommen muß, wenn ihn Christus bestrahlen soll.

Nicht so hat der Apostel jener Laster gedacht, als ob sie

bei seinen Lesern selbst im Schwange gingen, sondern seine Ermahnung richtete sich gleich auf ihr Verhalten im Verkehr mit den Ungläubigen, welche in solchen Sünden leben. In dieser Richtung sehen wir sie denn auch 5, 15 ff. sich fortsetzen. Mit Sorgfalt sollen sie wandeln, um den rechten Weg einzuhalten, und mit der Weisheit, welche aus der argen Zeit der Gegenwart Gewinn für ihren guten Zweck zu ziehen weiß. Hiezu bedarf es aber der Besonnenheit, um in jedem Augenblicke recht zu verstehen, was des Herrn Wille sei; weshalb er vor Ueberfüllung mit geistigem Getränke warnt, welche um diese Besonnenheit bringt. Geistes sollen sie voll werden, wozu ihnen die Selbsterweckung durch geistliche Lieder, die innerliche Lobpreisung Gottes, die stetige Danksagung im Namen Jesu Christi dienen wird.

Nachdem der Apostel bis hieher von solchem gehandelt hatte, was für Alle ohne Unterschied galt, sei es für ihren Verkehr überhaupt und namentlich unter sich, sei es für den Verkehr mit ihrer heidnisch unsittlichen Umgebung; so wendet er sich jetzt 5, 21 zu den Gegensätzen, welche in dem gemein menschlichen Leben bestehen, den Gegensätzen von Mann und Weib, von Eltern und Kindern, von Herrschaft und Gesinde, um den Einzelnen ein Verhalten in denselben, wie ihr Christenstand es mit sich bringt, einzuschärfen. Er thut dieß im Anschlusse an die allgemeine Ermahnung, daß sie sich vermöge der Furcht Christi einander überhaupt unterordnen sollen. Gilt dieß so allgemein, wie viel mehr für diejenigen Verhältnisse, welche schon natürlicher Weise Selbstunterordnung fordern! Denn auf solche Verhältnisse geht der Apostel zunächst ein, auf das der Weiber zu ihren Männern, der Kinder zu ihren Eltern, der Knechte zu ihren Herren, und immer erst in zweiter Reihe kommt dann auch das der Männer zu den Weibern, der Eltern zu den Kindern, der Herren zu den Knechten in Betracht: denn das Schwerere ist das Gehorchen. Eben deshalb leitet er auch diese Ermahnung mit jener allgemeinern ein. Wie er aber die Selbstunterordnung der Christen überhaupt unter einander näher

als eine solche bestimmt, die ihren Grund in der Furcht Christi hat, indem nämlich Einer im Andern den ehren soll, dessen sie alle sind; so bestimmt er auch die des Weibes gegenüber dem Manne näher dahin, daß sie ihr Verhältniß zu ihm als Abbild des Verhältnisses der Gemeinde zu Christo ansehen und darnach sich gegen ihn verhalten soll. Eben darnach ergibt sich dann aber auch, nicht blos daß, sondern wie der Mann sein Weib lieben soll. Die Liebe Christi soll dafür maßgebend sein, mit der er sich für die Gemeinde dahingegeben hat, um sie zu heiligen, und diese Heiligung durch die Taufe zuerkennungsweise an ihr vollzogen hat, um sie zu einer Heiligkeit, in der sie herrlich vor ihm stehe, zu vollenden. Allerdings erinnert der Apostel, indem er sagt, wer sein Weib liebe, der liebe sich selbst oder seinen eigenen Leib, auch an die Selbstverständlichkeit, mit welcher diese Liebe aus der Natur des ehelichen Verhältnisses folgt; aber doch nicht, ohne auch in dieser Beziehung auf die Liebe Christi zur Gemeinde hinzuweisen, welche ebenfalls damit gegeben sei, daß wir von seinem Fleische und von seinem Gebeine sind. Er bezeichnet, was die Schrift von der Lebenseinheit sagt, zu welcher das eheliche Verhältniß den Mann mit seinem Weibe verbindet, als eine hohe Wahrheit der Offenbarung, zunächst zwar sofern es auf Christum und die Gemeinde zielt, aber nicht minder auch in dem Sinne, in welchem es die Forderung an jeden christlichen Ehemann begründet, daß er sein Weib liebe wie sich selbst, wogegen das Weib den Mann ehrerbietig fürchten soll. So macht der Apostel die Pflicht des rechten ehelichen Verhaltens zu einer christlichen Pflicht im vollsten Sinne.

Aehnlich verfährt er hinsichtlich des Verhältnisses von Kindern und Eltern, von Knechten und Herren. Einen Gehorsam im Herrn fordert er von den Kindern unter Hinweisung auf das sinaitische Gebot und dessen Verheißung, und eine christliche Erziehung von den Eltern. Und die Knechte sollen ihren Dienst als Knechte Christi thun, also nicht blos Menschen damit dienen oder gefallen wollen, sondern dem Herrn,

welcher es nicht nach dem Fleische ist; die Herren aber sollen ihr Verhalten gegen die Knechte durch den Aufblick zu dem Herrn im Himmel regiert sein lassen, welcher auch ihr Herr ist.

Der Apostel ist zu Ende mit seiner Ermahnung zu christlichem Wandel. Er hat das rechte Verhalten in dem sonderlichen Gemeinleben der Kirche, die christliche Gestalt des gemein menschlichen Lebensverkehrs, den Wandel des Christen im Verkehre mit den Ungläubigen, endlich das christliche Verhalten in den Ständen des natürlichen Lebens vorgezeichnet, von welchen letzteren er nur das Verhältniß zur Obrigkeit, auf welches Anwendung litt, was er den Knechten sagte, unerwähnt gelassen hat. Aber der Christ hat nicht blos in allen diesen Beziehungen die sittliche Macht des ihm einwohnenden Geistes zu beweisen, sondern muß auch die Macht des widergöttlichen Geistes, der ihn fällen will, an sich erfahren und bestehen. Daher ermahnt der Apostel schlüßlich noch 6, 10 ff. seine Leser zu eben dem, was er oben für sie erbeten hatte, nämlich an der Stärke, welche in der Macht des Herrn gegeben ist, zuzunehmen. Dieß aber im Hinblicke auf den Kampf, welchen sie nach außen zu bestehen haben. Um ihnen vor Augen zu stellen, wie sehr sie hiefür der Erstarkung bedürfen, erinnert er daran, daß sie es nicht blos mit menschlicher Feindschaft zu thun haben, sondern mit Satan und seinen Mächten, welche die Welt, so weit sie Finsterniß ist, beherrschen, und nicht in das irdische Wesen eingeschränkt, sondern überirdisch sind. Auf den schlimmen Tag, wo dieser Kampf ausgekämpft sein will, gilt es gerüstet zu sein, um ihn siegreich zu überstehen. Sodann zählt er die Rüstung auf, deren sie hiefür bedürfen und welche ihnen den Sieg verbürgt. Wahr und rechtschaffen müssen sie sein und bereit, die Heilsbotschaft zu verkündigen. Wahrheit ihres Wesens gibt ihnen sittlichen Halt, Rechtschaffenheit deckt sie gegen Versuchung, Bereitschaft zur Predigt des Friedens gibt ihnen festen Tritt, vorwärts zu schreiten. Die Anfechtung aber, welche sie an Gott irre machen möchte, wird nicht an sie gelangen, wenn sie ihr den Glauben

entgenhalten. Haben sie dann Gottes Wort als Helm und Schwert, zu Schutz und Trutz, so werden sie aufrecht bleiben unter den Gewaltschlägen des Feindes und sieghaft ihn fällen. Alles unter dem Beding, daß sie in unablässigem Gebete Gott bitten für sich selbst und für alle Heiligen, als deren einer sie auch der Apostel selbst für ihn bitten heißt, daß ihm gegeben werde, auch in der Haft die Heilsbotschaft mit Freudigkeit zu verkündigen.

Hiemit ist der Apostel auf seine schon 3, 1. 13 beiläufig erwähnte dermalige Lage zu sprechen gekommen. Aber nur mit wenigen Worten verweist er die Leser, welche darüber ein Näheres werden erfahren wollen, auf den Bericht, den ihnen der Ueberbringer des Briefs erstatten wird. Der Brief selbst, welcher bei dem weiten Leserkreise, für den er bestimmt war, zu solchen Besonderheiten, wie wir sie sonst am Schlusse paulinischer Briefe finden, weder Anlaß noch Gelegenheit gab, schließt rasch und kurz.

Was Heiden, welche christgläubig geworden waren, allgemein Noth that und dienlich war, um sie bei richtiger Würdigung und entsprechender Bethätigung ihres Christenstands zu bewahren, das enthält dieses Schreiben; und die unterscheidende Eigenthümlichkeit seines Inhalts, welche aus diesem seinem Zwecke fließt, hat sich uns darin zu erkennen gegeben, wie der Apostel, Angesichts der Gefahr, daß die Heiden ihre erwählte Religion als eine Sache ihres Beliebens ansehen und behandeln möchten, alles dasjenige, was den Christen zum Christen gemacht hat und stetig macht, oder worin und womit er sich als solchen zu bethätigen hat, so durchgängig, geflissentlich und nachdrücklich auf Gott und Christum zurückführt.

Die Eide wegen Kindererziehung bei Mischehen.

Die Päbste halten streng an dem Grundsatze fest, daß Ehen zwischen Katholiken und Protestanten höchstens dann von Seiten der katholischen Kirche gebilligt, und also auch nur dann (abgesehen von besonderer päbstlicher Gestattung) von einem katholischen Geistlichen eingesegnet werden dürfen, wenn dabei die Erziehung sämmtlicher, aus diesen Ehen hervorgehender Kinder im katholischen Glauben zum voraus gesichert ist. Nun liebt es die katholische Kirche von Alters her überhaupt, sich Alles, woran ihr besonders gelegen ist, durch Eidschwüre zu sichern. Schon insofern also muß es ihr nahe liegen, wenn die Einsegnung einer gemischten Ehe von ihr begehrt wird, beiden Theilen Eide abzufordern, daß sie ihre künftigen Kinder im katholischen Glauben erziehen wollen. Einen besonderen Beweggrund dazu muß sie aber darin finden, daß treffenden Falls nach dem Landesrecht, welches darauf anwendbar ist, Verträgen über die confessionelle Kindererziehung entweder gar keine, oder doch keine unabänderliche Rechtswirkung zugestanden wird; denn dann gewähren ihr solche Verträge an sich keine genügende Sicherung. Sie muß sich dann veranlaßt finden, darnach zu streben, daß sie wenigstens die Gewissen der Eheschließenden, und diese in unwandelbarer Weise binden könne; dazu muß es ihr dann als nothwendig erscheinen, ihnen Eide abzuverlangen, daß sie ihre Kinder im katholischen Glauben werden erziehen lassen. Mit den Grundsätzen des canonischen Rechts über den Eid befindet sie sich dabei in vollem Einklang. Denn wenn es auch mit dessen Bestimmung noch so ernst genommen wird, daß der rechte Eid justitiam in objecto voraussetze, d. h. eine der Heiligkeit des Eides angemessene Rechtmäßigkeit und Wichtigkeit des Gegenstandes der eidlichen Zusage, so kann sie von ihrem Standpunkte aus nicht zweifelhaft darüber sein, daß es hieran in diesem Falle nicht

fehle; sie muß sich für berechtigt, ja für verpflichtet halten, dieses Versprechen zu verlangen, es in der möglichst sicherstellenden Weise zu verlangen; sie muß dieses als einen Gegenstand ansehen, bei welchem es sich um das Seelenheil von Sprößlingen einer ihr angehörigen Person handelt; sie kann auch, bei einseitigem Beharren auf den ihr eigenthümlichen Gesichtspunkten, um so weniger in diesem Eidesbegehren einen Mißbrauch des Eides erblicken, als ja dieser, unter der Voraussetzung, die wir hier unterstellen, in der That das einzige wahrhaft genügende Sicherungsmittel für sie ist.

Gleichwohl kennen wir nur einen päbstlichen Erlaß über die Behandlung der gemischten Ehen, in welchem es den Geistlichen ausdrücklich zur Pflicht gemacht ist, eidliche Gelöbnisse der katholischen Kindererziehung zu verlangen: es ist dieses das in Schulte's Handbuch des katholischen Eherechtes (1855) S. 254 f. abgedruckte Rescript Pius VI. an den Cardinal von Frankenberg, Erzbischof von Mecheln vom 13. Juli 1782; der bekannte Erlaß an den Bischof von Trier, von welchem dieser im J. 1853 seinen Pfarrern Eröffnung machte (vgl. Schulte a. a. O. S. 274), scheint zwar das Gleiche zu enthalten; er ist uns aber nicht unmittelbar bekannt. Die berühmten Erlasse Pius VIII. vom J. 1830 und Gregor's XVI. vom J. 1834 verlangen wenigstens nicht geradezu eidliche Versprechungen. Nichtsdestoweniger sagt Uhrig in seinem System des Eherechts (1854) S. 313 mit besonderer Beziehung auf die Bayerische Gesetzgebung: „Der Eid der Brautleute, ihren Ehevertrag über katholische Kindererziehung nicht mehr abändern zu wollen, ist deshalb erforderlich, weil den Eltern das Recht zusteht, jenen Vertrag wieder zu ändern, folglich mit dem blosen Vertrage jene Sicherheit noch nicht gegeben ist, welche die Kirche verlangt: ut proles utriusque sexus ex eo conjugio procreanda in catholicae religionis sanctitate omnino educaretur. Breve Gregor's XVI. an die Bayerischen Bischöfe vom 12. Sept. 1834." — „Zwar", fügt er hinzu, „schreiben nicht alle Pastoralnormative der Bayerischen bischöf-

lichen Ordinariate die Abnahme dieses Versprechungseides vor, und namentlich auch das Augsburger nicht; in einigen Diöcesen dagegen, z. B. der Würzburger wird fraglicher Eid verlangt." Nach Schulte's Angabe (a. a. O. S. 536 ff.) wird in Frankreich (nach einer Erklärung des Erzbischofs von Paris vom 9. Sept. 1840) vom akatholischen Theil das eidliche Versprechen verlangt, sämmtliche Kinder in der katholischen Religion erziehen zu lassen; ebenso sagt der schon erwähnte Erlaß des Bischofs von Trier vom J. 1853: a parte acatholica requiritur jurata promissio coram episcopo aut coram parocho ab ipso delegato emissa permittendi educationem prolis utriusque sexus tam forsan natae, quam nasciturae in religione catholica. Es darf also wohl angenommen werden, daß eine ziemlich häufige Uebung dieser Eidesabnahme, und zwar namentlich bei den protestantischen Ehetheilen Statt finde, und ist es daher wohl der Mühe werth, derselben von protestantischer Seite eine etwas eingehendere Erörterung zu widmen.

Rechtliche Bedeutung haben diese Eide nicht. Zwar läßt sich ihre Gültigkeit nach canonischem Recht nicht bezweifeln, mögen sie auch immerhin ohne alle Förmlichkeit und ohne vorgängige Meineidsverwarnung geleistet werden, und mag auch immerhin ein gewisser moralischer Zwang dabei stattfinden; der promissorische oder Versprechens-Eid erfordert nach canonischem Recht zu seiner Rechtsgültigkeit keinerlei besondere Form, und ist wegen Zwangs nur dann rechtsungültig, wenn dieser mittelst Erregung eines metus, qui in constantem virum cadere potest, bewirkt worden ist. Aber es würde kein weltliches Gericht jetzt die Erfüllung eines solchen eidlichen Versprechens erzwingen, wenn nicht der Vertrag an sich, den der Eid nur bekräftigen sollte, solchen Zwang rechtfertigt. Ebensowenig würde jemals eine Bestrafung wegen Bruchs einer solchen eidlichen Zusage eintreten können; denn dazu wäre jedenfalls erforderlich, daß sie vor einer bürgerlichen Obrigkeit geleistet worden wäre; sie wird aber immer nur vor einem

Pfarrer oder Bischof geleistet. Es ist jedoch gar nicht der Zweck dieser Eidesabnahmen, daß sie eine rechtliche Bindung bewirken, daß sie überhaupt rechtliche Folgen haben solle; es sollen dadurch nur die Gewissen gefangen genommen werden. Doch kann allerdings eben dadurch auch mittelbar eine rechtliche Wirkung damit erzielt werden. Insofern nämlich das Landesrecht den Gatten rechtliche Freiheit gewährt, Zusagen wegen konfessioneller Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen unerfüllt zu lassen, oder wenigstens in Uebereinstimmung mit dem andern Theil wieder zurückzunehmen, d. h. abändernde Verträge deshalb zu schließen, wird mindestens der katholische Theil, wenn er eine solche Zusage eidlich bekräftigt hat, kaum je von dieser rechtlichen Freiheit Gebrauch machen, wo er außerdem sich dazu bestimmt fühlen könnte.

Was uns hiebei hauptsächlich angeht, ist natürlich die Gewissensstellung der Protestanten zu diesen bei der Eingehung gemischter Ehe von ihnen verlangten Eiden. Es ist dabei zunächst Zweierlei zu erwägen: einmal, ob Protestanten solche Eide ohne Gewissensbeschwerung leisten, und dann, ob und unter welchen Voraussetzungen sie, wenn sie solche Eide geleistet haben, mit gutem Gewissen ihnen zuwiderhandeln können?

Die erstere Frage läßt sich nicht, wie man bei oberflächlicher Betrachtung der Sache meinen könnte, damit abthun, daß man sagt: es kommt darauf an, ob es im einzelnen Fall für den protestantischen Theil sündlich, oder nicht sündlich ist, mit dem andern Theil einen Vertrag des Inhalts einzugehen, daß alle Kinder katholisch erzogen werden sollen; wo dieser Vertrag ohne Sünde eingegangen werden kann, kann er auch ohne Gewissensbeschwerung eidlich bekräftigt werden; nur wo der Vertrag nicht ohne Sünde eingegangen werden kann, kann er auch nicht ohne Gewissensbeschwerung mit einem Eide bekräftigt werden.

Für so unbedingt sündlich halten wir einen derartigen Vertrag an und für sich niemals, daß deshalb seine bürgerlich rechtliche Geltung zu beanstanden wäre, während wir andrer-

seits auch keinen Fall uns denken können, wo seine Schließung ein wahrhaft waches Gewissen ganz unbeschwert lassen sollte. Wo aber immer der protestantische Theil das Versprechen, daß alle Kinder katholisch erzogen werden sollen, auf Begehren der katholischen Kirche und eidlich leistet, ist noch weit mehr, als der Inhalt dieses Versprechens an sich, der Sinn in Betracht zu ziehen, in welchem diese Kirche den Eidschwur nimmt. Nun könnte es zunächst scheinen, als sei dieser Sinn der, es solle damit der katholischen Kirche versprochen werden, daß alle Kinder für sie erzogen werden sollen. Dann würde offenbar ein solcher Eid von dem protestantischen Theile deshalb nie ohne große Beschwerung des Gewissens geleistet werden können, weil das Gefangengeben des eigenen Willens an eine Kirche, die man für eine irrende hält, und gerade um ihr zu Willen zu sein, zumal in solcher Beziehung, unbedingt unsittlich wäre. Diese Bedeutung hat der Eid jedoch nicht nothwendig darum, weil ihn die katholische Kirche von dem protestantischen Theile fordert. Wir werden ihm richtiger die Bedeutung unterlegen, welche das canonische Recht im Allgemeinen dem promissorischen Eid beilegt: daß damit Gott ein Versprechen oder Gelübde geleistet werde (c. 6 X. de jurejur. 2, 24). Darin liegt dann aber, daß die Forderung des Eids den Sinn hat, feierlich anzuerkennen, es sei göttlicher Wille, daß alle Kinder aus einer gemischten Ehe im katholischen Glauben erzogen werden. Kann dieser Forderung ein Protestant ohne Gewissensbeschwerung entsprechen? Wenn er mit Ueberzeugung Protestant ist, gewiß nicht; denn jene von ihm geforderte Anerkennung würde offenbar ein Bekenntniß der Wahrheit des katholischen, der Falschheit des protestantischen Glaubens in sich schließen. Es kommt dazu noch Folgendes. Wird der Eid in dem Sinn geleistet, daß damit Gott die katholische Kindererziehung gelobt werden soll, als ob sie seinem Willen gemäß sei, als ob damit etwas Gott Wohlgefälliges geschehe, so liegt darin auch das Gelöbniß, die Kinder unter allen Umständen katholisch erziehen zu lassen, auch dann, wenn es der jetzt katholische Ehetheil

selbst nicht mehr wollen wird, weil er inzwischen selbst zur protestantischen Konfession übergetreten ist. Auch aus diesem Grunde kann der protestantische Ehetheil den Eid als ein Gott zu leistendes Gelübde nicht ohne entschiedene Gewissensbeschwerung schwören.

Es ergibt sich uns also: wenn auch ein Glied der protestantischen Kirche zuweilen den einfachen Vertrag, daß alle Kinder aus der gemischten Ehe katholisch erzogen werden sollen, mit verhältnißmäßig gutem Gewissen sollte eingehen können, so wird es doch den von der katholischen Kirche desfalls geforderten Eid in dem Sinn, in welchem die katholische Kirche ihn fordert, wenn es sich dieses Sinnes klar bewußt wird, nie ohne große Beschwerung seines Gewissens zu leisten zu vermögen.

Wie nun aber, wenn ein Glied der protestantischen Kirche einen derartigen Eid geleistet hat? Ist es nun in seinem Gewissen unbedingt gebunden, ihn zu halten? So weit und so lange der dadurch bekräftigte Vertrag rechtlich bindend ist, kommt die Gewissensbindung durch den Eid nicht besonders in Betracht. Rechtspflichten zu erfüllen, ist immer auch Gewissenspflicht. Unsere Frage beginnt da Bedeutung zu gewinnen, wo die rechtliche Nothwendigkeit, das beschworene Versprechen zu halten, ein Ende hat, oder von vornherein fehlt. Nach der Bayerischen Gesetzgebung würde dieser Fall eintreten, wenn die Ehe aufhörte, eine gemischte zu sein (Rel. Ed. §. 18). Soll da das nunmehr beiderseits protestantische Ehepaar um des geleisteten Eides willen genöthigt sein, auch jetzt noch seine Kinder in der katholischen Konfession erziehen zu lassen? — Nach der Preußischen, Hannöverischen und Kurhessischen Gesetzgebung sind Verträge über die konfessionelle Kindererziehung schlechthin unverbindlich; der Vater behält in der gemischten Ehe stets freie Hand, zu bestimmen, in welcher Konfession seine Kinder erzogen werden sollen (S. Richter's Lehrbuch des Kirchenrechts §. 237 Anm. 10). Ist hier der protestantische Vater dennoch durch den Eid, seine Kinder katholisch erziehen zu lassen, im Gewissen gebunden, dieses unbedingt zu thun?

Wir tragen kein Bedenken, zu antworten: wo der protestantische Ehetheil, der geschworen hat, alle Kinder katholisch erziehen zu lassen, rechtliche Freiheit hat, Erziehung derselben, oder doch eines oder einiger davon im protestantischen Glauben zu erlangen, kann er sich ungeachtet des geleisteten Schwurs getrost dieser Freiheit bedienen, sofern er es in der inzwischen erst erlangten *Einsicht* thut, dadurch besser für das Seelenheil der Kinder zu sorgen. Eben deshalb, weil die eigentliche Bedeutung dieser Eide, wie wir oben sahen, darin besteht, daß dadurch etwas nach der Ansicht der sie abnehmenden katholischen Kirche Gott Wohlgefälliges gelobt werden soll, verlieren sie für den, der sie geleistet hat, ihre gewissenbindende Kraft durch die nachher gewonnene Einsicht, daß durch das Halten derselben das Seelenheil der Kinder gefährdet, durch Gebrauch der rechtlichen Freiheit, ihnen zuwider zu handeln, dasselbe befördert werde; die elterliche Fürsorge für das Seelenheil der Kinder ist gewißlich Gott wohlgefälliger, als die ängstliche Bindung an einen in Unwissenheit, Unbedachtsamkeit oder Leichtsinn geleisteten Eid. Wäre der Eid in einem Sinne geleistet worden, wornach für Fälle, wie wir sie hier voraussetzen, das eidliche Versprechen überhaupt nicht gelten sollte, so könnte er ohnehin, wenn diese Fälle wirklich einträten, das Gewissen in keiner Weise binden. Ist er aber so geleistet worden, daß das darin enthaltene Versprechen an sich auch jetzt noch gelten solle, so muß er nun als Sünde erkannt, bereut, für diese Sünde Vergebung gesucht werden; aber binden soll sich das Gewissen dadurch nicht lassen, von dem abzustehen, was jetzt als wahre Pflicht erkannt wird. Wir können uns dafür auf das berufen, was das Augsburgische Bekenntniß im Art. 27 über das Halten der Klostergelübde ausführt. Uebrigens führen uns aber nun diese Erwägungen zu folgenden Schlüssen über den vorliegenden Gegenstand.

Erstens erhellt daraus, daß es ein entschiedener Mißbrauch des Eides ist, wenn die katholische Kirche von Protestanten solche Schwüre verlangt. Wie es zu *begreifen* ist, daß diese

Kirche von ihrem einseitigen Standpunkte aus sich unter Umständen für verpflichtet halten kann, dergleichen Eide zu fordern, haben wir oben dargelegt. Nichts destoweniger sind wir berechtigt, ihr zuzumuthen, daß sie einsehe, wie sie damit protestantische Gewissen nothwendig beschwere, und eben diese Einsicht müßte sie auch überzeugen, daß für sie in Wahrheit eine Verpflichtung, solche Eide von Protestanten zu fordern, nicht bestehe; es kann keine Verpflichtung dazu bestehen, sich eine, wenn auch an sich als noch so wünschenswerth erscheinende Sicherung mittelst der Beschwerung fremder Gewissen zu verschaffen. Daraus folgt dann aber auch das Recht und die Pflicht der Staatsregierungen, den katholischen Geistlichen die Abnahme solcher Eide von Protestanten zu verbieten, und Uebertretungen dieses Verbots zu ahnden. Die Staatsregierungen dürfen es nicht zulassen, daß Organe einer Kirche Gliedern einer anderen etwas zumuthen, wodurch deren Gewissen beschwert werden. So hat denn auch ein Bayerisches Ministerialreskript vom 16. Juni 1830 (Döllinger VIII. S. 224) den Kreisregierungen aufgetragen, sämmtlichen katholischen Pfarrämtern zu eröffnen, daß dieselben, wenn sich Personen verschiedenen Glaubensbekenntnisses zur ehelichen Einsegnung melden, nicht befugt seien, von dem protestantischen Theile einen schriftlichen Revers oder eine eidliche Zusicherung über die Erziehung aller Kinder in der katholischen Religion zu verlangen, sondern daß sie sich darauf zu beschränken haben, die hinsichtlich der religiösen Erziehung der Kinder getroffene gerichtliche Uebereinkunft, im Falle nämlich eine solche besteht, oder von den Brautleuten abgeschlossen werden will, sich vorlegen zu lassen, und eine beglaubigte Abschrift derselben zu den Pfarrakten zu nehmen. — Wir wollen hoffen, daß diese Verfügung fortwährend ernstlich und nachdrücklich gehandhabt werde.

Zweitens aber erhellt aus Obigem die Pflicht der protestantischen Geistlichen, wo ihnen die Absicht eines Gliedes ihrer Gemeinden kund wird, eine gemischte Ehe zu schließen, dieses rechtzeitig vor Herbeilassung zu einer eidlichen Versicherung

über die Erziehung aller Kinder in der katholischen Konfession zu warnen, und sie zu diesem Ende über die wahre Bedeutung eines solchen Eides und über seine Bedenklichkeit oder vielmehr Unstatthaftigkeit nach Bedürfniß sorgfältig und gründlich zu belehren.

Der Abendmahlsgenuß der Geistlichen *).

Unsere Kirche rühmt sich, die schriftgemäße Lehre vom heiligen Abendmahle unsers Herrn Jesu Christi zu besitzen, und mit großem Eifer hat sie je und je für dies heilige Kleinod gestritten, daß es ihr und mit ihr der großen Gesammtkirche nicht entrissen werde. Und in der That, diese Lehre ist eine so unendlich erhabene und trostreiche, daß es wahrlich eine heilige Pflicht der Zionswächter ist, über ihren ungetrübten Besitz ernstlichst zu wachen und lieber die größten irdischen Opfer zu bringen, als sie um irgend einer Rücksicht willen daranzugeben.

Darum aber, so fahren wir nun mit unserer heimathlichen Brandenburg-Nürnbergischen Kirchenordnung vom Jahre 1533

*) Der verehrte Verfasser hat hier einen Gegenstand berührt, dessen Wichtigkeit nicht zu verkennen ist. Wir wünschten, daß durch ihn Anlaß zu weiterer Besprechung desselben gegeben wäre, denn die Sache bedarf einer sehr reiflichen Erwägung, und pure möchten wir doch auf den von dem Herrn Verfasser gemachten Vorschlag nicht eingehen. Da scheint uns namentlich die Nothwendigkeit eines eigentlichen Beichtvaters, der Absolution ertheilt, nicht genug anerkannt zu sein. — Ohnehin wird die Meinung des Herrn Verfassers nicht dahin gehen, daß die Geistlichen ohne Einvernehmen mit den kirchlichen Oberen die Selbstcommunion vornehmen sollen. Beides dünkt uns zur Vermeidung von Verwirrung hoch nothwendig, daß die Geistlichen sich unter einander verständigen und daß sie nicht ohne Zustimmung der kirchlichen Oberen handeln.

D. Red.

fort, „sollten billig alle Christen mit Freuden dazu eilen und sich nicht lang davon entziehen, sonderlich aber die Priester sollten nicht allein mit Worten, sondern auch mit dem Exempel das Volk dazu reizen. Denn wie willst Du einen Andern inbrünstig dazu vermahnen, wenn Du selbst kalt bist, und ob Dir schon der schönen Worte nicht mangelt. Was sollen die Worte andre Leute bewegen, wenn Du selbst nicht thust, wie Du redest?"

So wird es wohl nicht unpassend sein, wenn einmal in diesen Blättern der Abendmahlsgenuß der Geistlichen zur Sprache kommt, zumal wenn wir von dem eben erwähnten Gesichtspunkt der Brandenburg-Nürnbergischen Kirchenordnung aus den sehr betrübenden Umstand hinzunehmen, daß nach Ausweis der von unsrer obersten Kirchenbehörde den jüngsten Generalsynoden vom Jahre 1857 vorgelegten kirchlich-statistischen Tabellen in der Gesammtzahl der Communicanten von einer Generalsynode zur andern „leider ein steter Rückgang bemerkbar ist."

Der Schreiber dieser Zeilen will es sich nun durchaus nicht herausnehmen, über den Grad des Hungers und Durstes unsrer Landesgeistlichkeit nach der Himmelsspeise und dem Himmelstranke des theuren Nachtmahls ein Urtheil zu fällen. Vielmehr möchte er nur, so ernstlich als er kann, die Aufmerksamkeit auf einen Umstand richten, welcher bei uns einerseits einen fleißigen Abendmahlsgenuß der Geistlichen sehr erschwert, andrerseits aber den in obiger Stelle unsrer alten Kirchenordnung hervorgehobenen segensreichen Einfluß eines guten Beispiels auf die Gemeinden eigentlich unmöglich macht.

Fraglicher Umstand trifft zwar nicht die Stadtgeistlichen, welchen es freilich sehr leicht gemacht ist, sich häufig von ihren Amtsgenossen das heilige Mahl reichen zu lassen, aber er trifft in vollem Maße die viel zahlreicheren allein an einer Gemeinde stehenden Landgeistlichen. Da ist es nämlich wohl in den meisten Gegenden unsrer Landeskirche Brauch, daß sich dieselben an einem Werktage, vielleicht im Anschluß an eine Wochenbetstunde, ohne mitcommunicirende Gemeinde außer der Pfarrfrau

und vielleicht hin und wieder einigen Gebrechlichen oder Entfernntwohnenden, von einem Amtsnachbarn, den sie zu ihrem Beichtvater erwählt haben, das heil. Abendmahl nach vorangegangener Beichthandlung reichen lassen.

Es sieht also die Gemeinde als solche ihren Seelenhirten nie das empfangen, was er ihr als die höchste Gnade, die der Herr seiner Gemeinde geschenkt, anpreist, und wer sich, namentlich in etwas ausgedehnteren Gemeinden, nicht besonders darnach erkundigt oder nicht zufällig einmal in eine solche Betstunde kommt, an welche sich die Communion des Geistlichen und seiner Gattin anschließt, wird sich vielleicht manchmal im Stillen den Kopf darüber zerbrechen, warum denn doch sein eigner Seelsorger nie zum Tisch des Herrn komme oder wie es doch damit sich halte. Auf keinen Fall kann man sagen, daß auf diese Weise der obige, so berechtigte Wunsch unsrer alten Kirchenordnung, daß der Geistliche durch das Beispiel, das er selbst gibt, die Gemeinde nach den edlen Himmelsgaben sehnsüchtig mache, in Erfüllung gehe.

Auf der andern Seite ist nun noch zu zeigen, wie der erwähnte Brauch einen fleißigen und gesegneten Genuß sehr erschwert. Man nehme dabei den Menschen, auch den Geistlichen, nicht von der idealen Seite, sondern so wie er in der Regel wirklich ist. Da bringt denn schon das, daß Werktag, nicht Sonntag der Abendmahlstag des Landgeistlichen ist, hunderterlei Störungen mit sich. Ist schon das Sonntagsgewand unsrer Gemeinden ein vielfach beflecktes, wie viel mehr das Herz zur Erde Ziehendes und Zerstreuendes bietet dann vollends der Werktag.

Ferner, wie leicht kann es geschehen, daß entweder der das Abendmahl begehrende Geistliche selbst oder der Beichtvater, eben weil es Werktag ist und weil sie eben beide ein, vielleicht ausgedehntes, Amt zu führen haben, erst lange suchen müssen, bis sie einen Tag finden, an welchem es beiden gelegen ist, wie leicht ferner, daß, wenn sie endlich einen solchen gefunden haben, wieder irgend ein Hinderniß dem einen oder

andern dazwischen tritt. Ferner, oft sind die Entfernungen zwischen den Wohnorten beider groß, Wege und Wetter schlecht, Erquickung durch Speise und Trank wird nöthig — und wie leicht das Alles aus der rechten Stimmung und um den rechten Segen bringt: wer könnte das läugnen?

Also mit so vielen Hindernissen ist gerade dem Pfarrer und seiner Gattin das verbaut, womit er doch täglich umgeht, was er so oft Andern spendet, was ihm auch so leicht zugänglich wäre, wenn — man es nicht für unschicklich hielte, daß er eben vom Herrn selbst durch dieselbe Hand, mit der er es den Andern reicht, das Heilige empfinge. Und eine Folge hievon und von dem Umstande, daß mancher Beichtvater mehreren Geistlichen gemeinsam ist, ist es, daß es sich manchmal trifft, daß Geistliche nur ein einziges Mal des Jahres zum Tische des Herrn kommen, während sie selbst (abgesehen von dem ihnen daraus erwachsenden Seelenschaden und abgesehen von dem apostolischen Brauche! *) ihren Gemeindegliedern solches übel deuten würden.

Dazu kommt weiter, daß bei dieser Weise, Abendmahl zu halten, zwei theure Stücke verloren gehen. Das eine ist unsre herrliche Abendmahlsliturgie. Wir preisen Gott, sie endlich wieder zu haben — wir selbst aber, wenn wir Abendmahl feiern, müssen sie, so wie es da meistens der Natur der Sache nach gehalten wird, entbehren; und doch ist gerade sie der erhebendste, gewaltigste Theil, wahrlich die ἀκμή unsrer theuren Liturgie. Das andere Stück aber, das uns Landgeistlichen bei dieser Art Abendmahl zu halten, mehr oder weniger abhanden kommt, ist ein wahrlich nicht geringes: das heil. Abendmahl soll seiner ganzen Stiftung nach wie einerseits seligste und segensreichste Gemeinschaft mit dem Herrn, so auch andrerseits seligste und segensreichste Gemeinschaft mit unsern Miterlösten, mit der Gemeinde insonderheit, welcher wir nach Gottes Fügung angehören, sein, 1 Cor. 10, 17: „denn Ein Brod ists,

*) Luther soll alle 14 Tage das heil. Abendmahl genossen haben.

so sind wir Viele Ein Leib, dieweil wir Alle Eines Brodes theilhaftig sind." Aber die Gemeinde fehlt bei den oben geschilderten Communionen, die man daher auch fast mit Luther „Winkelmessen" nennen könnte.

Laßt uns doch solches üble Joch abschütteln! Die des Altars pflegen, sollen auch des Altars essen dürfen. Die mehr als Andre wider Satan und Welt im Kampfe liegen sollen, bedürfen doch wahrlich eines freien, ungehinderten, fleißigen Zutrittes zu den Kräften der zukünftigen Welt, den der Herr so gnadenreich in dem Genusse seines Leibes und Blutes auch ihnen eröffnet hat.

Doch seien wir nicht ungerecht. Prüfen wir auch ernstlich die Gründe, welche dagegen sprechen sollen, daß der das heil. Abendmahl haltende und spendende Geistliche selber Christi Leib und Blut sich reiche. Der Gründe aber, welche einer näheren Prüfung werth sind, sind es nur drei.

Der erste dieser drei Gründe ist der auch von Claus Harms und Kahnis, gleicher Weise wie von dem Dresdener v. Ammon, vertretene, daß der zugleich das Abendmahl gebende und nehmende Geistliche in eine üble Doppelstellung gerathe; der Hausvater könne nicht zugleich Gast sein. Allein dabei scheint ein übler Schein obzuwalten: der Geistliche, der das heil. Abendmahl austheilt, ist ja nun und nimmermehr der Hausvater, sondern der Hausvater ist nur der erhöhte, gnadenreiche Heiland, und wir spendende Geistliche sind nichts als arme wenn auch Dienst leistende Gäste, ja nach dem hier angegriffenen Brauche solche Gäste, die zwar die edlen Gaben den andern Gästen geben dürfen, selber aber sie entbehren müssen. Die Speise und der Trank, worauf es hier ankömmt, sind ja Christi Leib und Blut; und so ist also der austheilende Geistliche ebenso gut ein nehmender, als der vom Geistlichen Brod und Wein nehmende Communicant. Und sollte ja für den, der nicht gewöhnt ist, den Geistlichen sich selbst das Sacrament reichen zu sehen, zuerst etwas Befremdendes, Unästhetisches in solchem Anblicke liegen, so ist das doch sehr ge-

ring anzuschlagen gegen alle die oben entwickelten Nachtheile; die Gemeinden, so weit sie ja an solchem Anblicke Anstoß nehmen sollten, was ohnehin bei geeigneter Belehrung und wo nicht Böswilligkeit obwaltet, nicht leicht der Fall sein wird, sollen sich eben einfach an dieselben gewöhnen und ihren Hirten nicht gleichsam selber excommuniciren wollen.

Ein zweiter Grund, den man gegen die sogenannte Selbstcommunion der Geistlichen geltend macht, ist der, daß der sich selbst das h. Abendmahl reichende Geistliche ja ohne Beichte und Absolution hinzugehe, was man doch sonst keinem Abendmahlsgaste gestatte. Dies ist der bedeutendste Einwand. Allein auch er ist nicht von so großer Bedeutung, daß er jene oben geschilderten Schattenseiten des vielbesprochenen Brauches aufwiegen könnte. Denn so hoch auch unsere Kirche mit Recht das „Amt der Schlüssel" stellt, so hoch darf dasselbe doch, wo es wahrhaft biblisch und evangelisch und lutherisch hergehen soll, nimmermehr gestellt werden, als sei keine Vergebung der Sünden bei Gott zu erlangen, außer durch den Mund des Amtsträgers. Und so sehr wir Gott danken müssen, daß wir nach dem Abhandenkommen der alten, freilich wohl auch, namentlich zuletzt nicht immer ganz gesunden und lauteren Bußzucht der früheren Jahrhunderte der christlichen Kirche doch noch die Beichte als einen heiligen, wenn auch leider lückenhaften Zaun um das Heiligthum und gegen den unwürdigen, zum Gerichte gereichenden Genuß besitzen, so sehr wir daher die Beichte hochzuschätzen und zum Heile der uns anvertrauten Seelen eifrigst und fleißigst zu benützen haben: so dürfen wir doch andrerseits nicht vergessen, daß eben die alte Kirche für die, welche der Kirchenzucht nicht verfallen waren, von der späteren Beichteinrichtung noch nichts wußte, sondern alle die eben bezeichneten ungebeichtet zum Tische des Herrn herzutreten ließ. Wenn der Geistliche, welcher das heilige Abendmahl sich selbst reichen will, sich selbst ausdrücklich in das allgemeine Beichtbekenntniß einschließt und selbst auch für sich ausdrücklich um Vergebung seiner

Sünde bittet, so dürfte für den einzelnen Fall auch nach dieser Seite hin genug gethan sein. Sonst wird es freilich gut sein, wenn jeder Geistliche seinen Gewissensrath hat, dem er auch verborgenere Seiten seines inneren Lebens offenbart, Sünde ihm bekennt, Raths sich von ihm erholt, nach Umständen auch die Absolution sich von ihm sprechen läßt, welche ja sogar einzelne Stellen der alten Kirchenordnungen nicht durchaus gerade immer als antecedens der Abendmahlsfeier genommen wissen wollen. Daß aber obige Anschauung von der relativen Erläßlichkeit der Beichte nicht unlutherisch ist, dafür sprechen folgende Aussprüche Luthers, der Apologie der Augsburgischen Confession, und der Brandenburg-Nürnbergischen Kirchenordnung. Luther nämlich sagt in dem Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren von 1528 (Richter, Kirchenordnungen I, S. 91a Anm. 10): „denn ob der Pfarrherr selbst oder Prediger, so täglich damit umgehen, ohne Beichte und Verhör zum Sacramente gehen will, soll ihm hiermit Nichts verboten sein. . . . . . Damit nicht wieder ein neuer Papstzwang oder nöthige Gewohnheit aus solcher Beicht werde, die wir sollen und müssen frei haben. Und ich Dr. Martin selbst etliche mal ungebeichtet hinzugehe, daß ich mir nicht selbst eine nöthige Gewohnheit mache in meinem Gewissen; doch wiederum die Beichte brauche, und nicht entbehren will, allermeist um der Absolution (das ist Gottes Worts) willen. Denn das junge und grobe Volk muß man anders ziehen und weisen, weder die verständigen und geübten Leute.“ In Melanchthon's Apologie aber lesen wir: „Denn wiewohl wir die Beichte auch behalten und sagen: es sei nicht unnütz, daß man die Jugend und unerfahrne Leute auch frage, damit sie desto besser mögen unterrichtet werden, doch ist das Alles also zu mäßigen, damit die Gewissen nicht gefangen werden.“ Endlich in der Brand.-Nürnb. K.O. heißt es (Richter I, S. 203): „Und wenn sich Jemand also eines christlichen Verstandes und guten Wandels verspüren und erkennen läßt, so ist nicht von Röthen, daß man dieselben all-

weg von neuem wieder erforsche als einen unbekannten Sünder, mögen ein solche Person wohl unerforscht, so oft sie sich nur angezeigt, zum heiligen Sacrament gehen lassen."

So kommen wir zum dritten Grund, den man gegen das Selbstnehmen der Geistlichen beim heil. Abendmahle geltend machen will: nämlich es soll „katholisch" sein. Was aber bei den Römischen Brauch ist, muß bekanntlich deßwegen nicht nothwendig unevangelisch sein, sonst dürften wir ja auch kein Vater unser mehr beten u. s. w. Womit es aber dem evangelischen Principe widerstreiten solle, daß der Geistliche das heil. Abendmahl sich selbst reiche, läßt sich nicht absehen. Es widerlegt sich das schon dadurch, daß in ganz Württemberg, Baden, Rheinpfalz, wohl auch Hessen, und gewiß auch in mancher andern Gegend, über welche mir nichts Näheres bekannt ist, diese Selbstcommunion durchaus gang und gäbe ist und man von unsern „Winkelcommunionen" durchaus nichts weiß; ja nicht blos in der englischen Hochkirche ist die jedesmalige Selbstcommunion Vorschrift, sondern auch in der ganzen reformirten Schweiz ist sie Brauch.

Schreiber dieser Zeilen wollte schon lange in diesen Blättern sein Herz über den in Rede stehenden Gegenstand ausschütten; doch glaubte er zuvor noch einiges geschichtliche Material hiezu sammeln zu sollen; diese bereits in etwas angefangene Arbeit ist ihm aber nun wesentlich erleichtert worden durch die sehr dankenswerthe Schrift von J. L. König: „Der jedesmalige Mitgenuß und das Selbstnehmen des heiligen Abendmahles von Seiten des consecrirenden Geistlichen nach Schrift und Geschichte dargestellt. Demmin, 1859." Hier findet nun Jeder, der diesem Gegenstande näher nachgehen will, sehr ausführliche Notizen. Aus ihnen, hie und da auch aus eigenen Notaten, sei hier noch zur Begründung des oben Entwickelten das Wichtigste mitgetheilt. Was schon v. Ammon*), ein

*) in einer Abhandlung in seiner Zeitschrift: Die unveränderliche Einheit der evangelischen Kirche: über die Selbstcommunion des Geistlichen. Thl. 3. 1827. S. 99—112.

Gegner der Selbstcommunion, zugeben muß: daß dieselbe „in materieller Hinsicht und als einzelne Handlung betrachtet, dogmatisch und historisch wohl begründet zu sein scheint", das findet sich hier reichlich bestätigt. Erst mit dem 17. Jahrhunderte fangen die Bedenken gegen die Selbstcommunion und allmählich sogar Verbote derselben an. Zuerst stoßen wir auf ein Gutachten der theologischen Facultät zu Wittenberg vom 4. Julius 1612, welches die Selbstcommunion nur da gestattet, wo sie einmal gebräuchlich sei, und unter der besondern Clausel, daß dadurch Niemandem ein Aergerniß gegeben werde; ein anderes Gutachten derselben Facultät führt Rußwurm, Pastor zu Herrnburg, in seiner Hannover 1829 erschienenen Monographie über diesen Gegenstand (der einzigen, welche König auffinden konnte) ohne Jahrzahl an, in welchem die Selbstcommunion für ein Adiophoron erklärt, aber ihr doch fälschlich nachgesagt wird, sie sei erst „unter dem Papstthum aufgekommen." Um 1628 sprach sich ein Dr. Vincentius Schmuccius in einem Gutachten von der Beichte und Vorbereitung auf das Abendmahl entschieden gegen die Selbstcommunion (vom Standpunkte der Beichte) aus. In der Oberlausitz wurde sie durch ein Oberamtspatent vom 10. Januar 1660 bei Verlust des Amts, sammt der Selbstabsolution (welche allerdings ungeeignet erscheint) verboten. Und nun folgten sich schnell derartige Verbote, so z. B. für das Herzogthum Preußen vom 16. Mai 1697, für Holstein (bei C. Harms) von 1744, für Kursachsen, jedoch mit Ausnahme des Nothfalls (bei Deyling)*). Ob in den jetzt unsre bayerische Landeskirche

*) Deyling starb 1755; Buddeus († 1729) spricht sich nach König so aus: . . . . . „Daß ein Diener der Kirche zuweilen sich selbst die Eucharistie reichen könne, behaupten sie . . . und die Beispiele der alten Kirche stimmen zu." Mehr gibt schon der im Jahre 1699 verstorbene Joh. Bened. Carpzov (in s. Jurisprud. Consistor. lib. II. tit. 18. p. 447) zu: „Läugnen können wir nicht, daß Derjenige, der auf göttliche Weise ausgestattet ist mit der Macht, für Andere das Sacrament zu verwalten, für

bildenden Gebieten auch förmliche Verbote der Selbstcommunion der Geistlichen bestanden haben, darüber ist mir bis jetzt noch nichts bekannt geworden; man möchte es aber bei der weiten (wenn auch nicht ausschließlichen, namentlich, wie ich höre, in Unterfranken nicht ausschließlichen) Verbreitung der gegentheiligen Uebung fast vermuthen. — Aber vor dem bezeichneten Zeitpunkte, also vor dem Anfange des 17. Jahrhunderts, muß die Selbstcommunion der Geistlichen in unsrer Kirche sehr weit verbreitet gewesen sein. Zwar der noch dem 17. Jahrhundert angehörige große Johann Gerhard († 1637) gestattet die Selbstcommunion nur im Falle der eigentlichen Noth: „Wenn also ein Dorfpastor wegen der Entlegenheit (intercapedo) des Ortes seinen Nachbarn nicht herbeizurufen oder zu ihm zu gehen vermag, möge er sich selbst vorher prüfend und erforschend und Gott um Vergebung seiner Sünden bittend, den Leib und das Blut des Sohnes Gottes nicht gleichsam aus seiner, sondern aus Christi spendender Hand nehmen." Nikolaus Hunnius dagegen († 1643) redet ganz entschieden der Selbstcommunion der einzeln stehenden Geistlichen das Wort (vgl. König S. 120 f.): „Weil es sich begibt, daß etwa ein Diener göttlichen Worts an einem solchen Orte lebt, da er sich allein im Kirchenamt befindet, ob derselbige Prediger, wenn er des HErrn Abendmahl gebrauchen will, sich an einen andern Ort zu einem Prediger begeben und von ihm das Sacrament

---

sich selbst dies verwalten könne. — Der Nothwendigkeit weicht Alles, was auf göttliche Weise nicht geboten oder verboten ist; und nirgends ist geboten, daß getrennte Personen immer die Stelle des Austheilenden und Empfangenden einnehmen, und nirgends ist verboten, daß ein Pastor das heilige Mahl sich selber reiche. Warum also sollte nicht dieses zugestanden werden? — Wenn ein Pastor keine Collegen haben sollte, kann er für sich selbst dies Sacrament verwalten." — Aehnlich, doch schon etwas mehr beschränkend, der weniger bekannte Löber im Anfange des 18. Jahrhunderts.

empfangen müsse? Antwort: Am besten ist's, wenn ein Prediger der Communion halber sich zu seiner Gemeinde hält". Wie er sich selber predige, sagt Hunnius weiter, so möge er auch sich selber das Sacrament reichen, gleichsam aus des Herrn Händen, welcher (bei der Einsetzung) vermuthlich auch den Jüngern Brod und Kelch in die Hand gegeben habe, die es also dann sich selbst zum Munde brachten; ja er erklärt die Selbstcommunion auch da, wo „bei einem Altar mehr als eine Person aufwarten", für ein adiaphorum (mit Rücksicht jedoch auf die Gemeinde und deren Brauch), „als womit Christi Einsetzung und des Sacramentes heilsamem Gebrauch ganz nichts abgeht."

Daß aber von Anfang an in unsrer Kirche die Selbstcommunion „nicht nur gestattet, sondern Sitte war", gibt z. B. auch Kahnis, ein Gegner derselben, zu (die Lehre vom heil. Abendmahle S. 441, Anm. 1). Es liegt dies auch ganz am Tage. So sagt die Augsburgische Confession selbst Art. 24 (Müller p. 53) . . . . „sondern soll eine Communion sein, da der Priester und Andere das Sacrament empfahen für sich" *). Luther's formula missae vom Jahre 1523 (Richter S. 4) schreibt vor: „Hierauf (nämlich nach der Consecration) communicire er (der consecrirende Geistliche) sowohl sich selbst als das Volk; deinde communicet tum sese tum populum." Diese Vorschrift findet sich natürlich auch in den dieser formula missae Luther's folgenden ältesten Kirchenordnungen, nämlich von Bugenhagen (1524), von Andreas Döber in Nürnberg (1525) und Straßburg (1525). Ottheinrich's Pfalz-Neuburgische K.O. von 1543 hat dieselbe Vorschrift in

---

*) Der lateinische Text an der obigen Stelle drückt sich allgemeiner aus; dagegen in der variata (Corpus et syntagma confessionum fidei etc. Genevae 1654 p. 26): „Est autem instituta una communis missa, juxta Christi ordinationem, in qua pastores ecclesiarum consecrant, sumunt et porrigunt aliis sacramentum corporis et sanguinis Christi."

andrer Ordnung: „Wann nun Jedermann das heilige Sacrament hat empfangen, so soll es dann der Priester auch empfangen." Wieder etwas anders die hessische K.O. von 1566: „Es ist billig, daß die Diener mit der Gemeinde communiciren", wiewohl dieses nicht vorgeschrieben ist. Die Wittenberger Reformation von 1545, ein von Melanchthon entworfenes Bedenken: „und hierauf theile er . . . . aus sich und andern" 2c. Die von demselben Melanchthon 1551 (also nach Luther's Tode) für das Tridentiner Concil ausgearbeitete Repetitio Confessionis Augustanae oder auch Confessio Saxonica: „Darauf . . . . . nimmt er selbst das ganze Sacrament und theilt es den Nehmenden aus" 2c. Kursächsische K.O. von 1580, unter Einwirkung Andreä's entstanden: „Die Kirchendiener, welche das Abendmahl halten, sollen, so viel möglich, selbst communiciren." Württembergische Kirchenceremonienordnung (wohl von 1668): „Will dieser (der Prediger) selbst communiciren, so mag er sich selbst das Nachtmahl reichen vor oder nach der Gemeinde; nur soll es mit gebührender Andacht geschehen." U. s. f. Die Pommer'sche K.O. von 1563 resp. 1568 schreibt jedoch hinsichtlich der Beichte bereits vor: „Wenn ein Prediger selbst communiciren will, soll er seinem Vicino oder Collegae seine Beicht thun" 2c., wozu König, ein pommerscher Pastor, S. 111 f. seine Ueberzeugung ausspricht, „daß diese unheilschwangere Bestimmung ganz besonders Schuld hat an dem Abkommen des jedesmaligen Mitgenießens der Geistlichen unsrer Provinz, und was nothwendig damit verbunden ist; an dem Seltnerwerden der Communion in den Gemeinden und der Abnahme der Communicanten" *).

*) Jedoch scheint der verehrte Verfasser nicht beachtet zu haben, daß in den der Otto'schen Ausgabe der Pommer'schen K.O. beigegebenen Synodalstatuten von 1574 S. 501 es doch heißt: si quis minister verbi Dei ipse coenam D. volet, absolutionem petat ante a Collega vel Vicino suo, nisi in casu necessitatis diversum fieri oporteat. Auch gehört hieher die folgende eigenthümliche Anordnung derselben Pommer'schen K.O. (Otto

Luther in den Schmalkaldischen Artikeln (Müller p. 302) redet nicht gegen die Selbstcommunion der Geistlichen, sondern nur gegen das Alleinnehmen ohne Gemeinde in der römischen

---

S. 221) bei Krankencommunionen: „Zum Siebenten, wenn der Kranke den Leib Christi empfangen hat und verstirbt ehe er den Kelch empfängt, soll der Priester zu Gott seine Beicht thun, ander Brod consecriren und dasselbige mit dem consecrirten Kelch consumiren ꝛc." — Auch ist von Interesse diejenige Bestimmung, welche die unterösterreichische K.O. (von Chyträus) vom J. 1571 über die Communion der Geistlichen fol. CIX. a. trifft: „Die Kirchendiener und Pastores sollen sich auch gewehnen, wie zu der Apostel Zeit, vnnd in der Kirchen allwegen gebreuchig gewesen, daß sie mit communiciren, vnnd das zu gutem Exempel der Kirchen vnd der Gemein."

„Item sie sollen sich auch nicht allwegen in die gemeine Absolution einschliessen, sonder gar offt von jren Collegis, wo sie keinen haben, bey nechst benachtbartem Pfarherrn die heilige Absolution privatim suchen und empfahen. Also sol es auch mit der heiligen Communion gehalten werden, vnd einer des andern Ministerium so lieben vnd ehren, denn das gibt grosse Liebe, Freundtschafft vnnd Christliches vertrauwen." Hier finden wir also beides: öffentliche Communion mit der Gemeinde, und doch möglichst oft so, daß ein andrer Geistlicher assistirt und dem Ortspfarrer, der zuvor von ihm privatim die Absolution erhalten hat, das Heil. Abendmahl reicht (wenn ich anders die obige, in ihrem zweiten Theile nicht ganz deutliche Bestimmung richtig verstanden habe). So ungefähr wird es auch bei uns hin und wieder, wo nämlich zwei Pfarreien sehr nahe bei einander liegen, gehalten; der eine Pfarrer beginnt seinen Gottesdienst dann etwas früher, der andre etwas später als gewöhnlich, und ersterer nimmt dann in Gegenwart der Gemeinde zwischen Predigt und Abendmahlsfeier die Beichthandlung mit letzterem vor. So oder ähnlich ist es wohl, wo es eben überhaupt die besondern Umstände gestatten, am schönsten. — Ein durch ein Bittgesuch eines Pfarrers hervorgerufener Erlaß des Consistoriums (nicht des Oberkirchencollegiums) zu Breslau vom 6. Mai 1853 gestattet im Nothfalle und unter verschiedenen Limitationen die Selbstcommunion der Geistlichen. (König S. 133 ff.)

Messe, wie auch J. G. Walch (sowie Johann Gerhard) in seiner Einleitung in die symbol. Bücher anerkennt, aber nur im Nothfall sei die Selbstcommunion zu gestatten, „wenn nämlich kein anderer Kirchendiener zugegen ist, der diesen Dienst leisten könne, und daß zugleich Fürsorge zu tragen sei, daß nicht Anderen ein Grund des Anstoßes gegeben werde." (König S. 162).

Wenn aber König, dem wir das Verdienst, diesen wichtigen Punkt nach einem im Nathusius'schen Volksblatte geschehenen Vorgange (vgl. eben bei König) 1856, Nr. 69 und 77, so warm und so gründlich angefaßt zu haben, mit innigstem Danke zugestehen und seine Schrift allen Lesern dieser Zeitschrift auf's Beste zum eignen Studium, wie zur eignen Beherzigung empfehlen, auf Grund des mit großem Fleiße geführten Nachweises, daß alle alten occidentalischen und orientalischen Liturgieen bis in die ältesten Zeiten, bis in das Ende des 2. Jahrhunderts hinauf, sowie viele Kanones der Kirchenversammlungen und Aussprüche der Kirchenväter, den jedesmaligen Selbstgenuß des consecrirenden Geistlichen aufweisen und vorschreiben, nun auch diesen bei uns zur Vorschrift gemacht wissen möchte, oder doch zur moralischen ceremonialgesetzlichen Nöthigung: so dürfte doch nach allen Seiten hin der große Martin Chemnitz in seinem berühmten Examen Conc. Trident. (Ausg. von 1590, II, Kap. 8 S. 187, vgl. König S. 117) den rechten Weg evangelisch-lutherischer Nüchternheit festhalten, wenn er sagt: „Das Andere, was ich zu erwägen erachte, ist das, was sie über die Sitte verhandeln, nach welcher der celebrirende Priester sich selbst communicirt. Und zwar glaube ich nicht, daß es gegen das Wesen selbst der Einsetzung des Mahles des Herrn streite, wenn der Diener, welcher Andere communicirt, selbst auch von jenem Brode ißt und aus jenem Kelche trinkt, vorzüglich da Beispiele der alten Kirche dafür stimmen. Und dies geschieht einfach ohne Aberglauben in unsrer Kirche. Aber daß jene Sitte, gleichsam aus apostolischer Tradition herabkommend, nothwendig immer

beobachtet werden müsse, kann nicht bewiesen werden. Und nicht muß dem Gewissen gleichsam als nothwendig auferlegt werden, was nicht in der Schrift einen Befehl Gottes hat. Und Nikolaus Cusanus sagt zum böhmischen Clerus, daß der celebrirende Priester aus der Hand des Diaconus den Kelch zu empfangen pflege." Wenn König vollends den jedesmaligen Mitgenuß und das Selbstnehmen des heil. Abendmahles von Seiten des consecrirenden Geistlichen schon im neuen Testamente, besonders Apstgsch. 20, 11 in dem γευσάμενος, finden will, und zwar an letzterer Stelle (unter Hinzunahme des Sprachgebrauches der alten Liturgieen) mit Klarheit und Deutlichkeit finden will, so hat ihn hier sein so edler Eifer wohl zu weit getrieben.

Aber nur um so sicherer ist wenigstens dieses, daß das Verlangen einzeln stehender Landgeistlichen nach Befreiung von den Fesseln eines schlimmen, einen häufigen und gesegneten Genuß des heil. Abendmahles so erschwerenden Brauches sehr wohl auch in historischer Hinsicht gerechtfertigt ist*).

Was endlich die Art und Weise des Selbstnehmens betrifft, so kann es entweder unter vor- und nachfolgenden laut gesprochenen Spendeformeln, oder „in schweigender Anbetung" geschehen. Letzteres empfiehlt sich wohl mehr, besonders für solche Gemeinden, welche das Selbstnehmen des Geistlichen noch

*) Löhe in seiner Agende 1. Theil 2. Aufl. S. 47 f. statuirt ein Selbstnehmen des consecrirenden Geistlichen nur dann, wenn er der einzige am Altare dienende ist; und auch dann nicht als eine Vorschrift, aber als ein Recht, welches „mit nichts dem Begriff und reinen Brauch des Sacraments widerspricht". „Der Pfarrer sorge nur dafür, daß er einen Beichtvater habe, von dem er öfters die Absolution empfange." „Ohne Sumtio kommen einzeln stehende Geistliche im Sacrament zu kurz." In historischer Hinsicht sagt er in Kurzem (in der Anmerkung 2 a. a. O.) dasselbe, was oben nach König mitgetheilt worden ist; ferner verweist er auch noch auf Misler's opus novum p. 358, Dunte in Decis. cas. consc. c. 15. sect. 1. 9. 5. p. 557. Bruckner Manuale etc. p. 247.

nicht gewöhnt sind. In ersterer Beziehung empfiehlt König (a. a. O. S. 176 f.) die Spendeformeln der anglicanischen Kirche, nämlich vor dem Empfange des Brodes: „Herr, ich bin nicht würdig, daß du in mein Herz eingehest; aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund", und nach demselben: „Der Leib unsers Herrn Jesu Christi bewahre meine Seele zum ewigen Leben, Amen"; vor dem Empfange des Kelches: „Wie soll ich dem Herrn vergelten alle seine Wohlthat, die er an mir thut? Ich will den heilsamen Kelch nehmen und des Herrn Namen predigen" (Ps. 116, 12, 13), und nach demselben: „Das Blut unsers Herrn Jesu Christi bewahre meine Seele zum ewigen Leben, Amen." Aehnlich Löhe (s. d. Anm.) S. 50—52, der Luther Tom. II. Jenens. latin. f. 558 a vergleicht, wo sich nämlich für diese sumtio die zwei obigen Schlußformeln finden.

Die deutschen Protestanten in Paris.

Unsre gesammte lutherische Kirche hat in Paris eine große Aufgabe zu erfüllen. Aus allen lutherischen Ländern kommen jährlich zu denen, die sich schon hier finden, noch viele neue Einwänderer hinzu. So sammelt sich eine Masse in der lutherischen Kirche getaufter Christen in Paris an.

Es ist die Frage: Finden diese Tausende hier ihre kirchliche Pflege, und haben diejenigen, welche Gottes Wort lieben und ehren und den Sonntag heiligen wollen, die Gelegenheit und Möglichkeit, Gottes Wort in der Gemeinde ihres Glaubensbekenntnisses zu hören, da zum Tische des Herrn zu gehen und ihre Kinder in lutherischen Schulen erziehen zu lassen? — Es ist ferner die Frage: Geht denen, die sich von der Kirche verirrt oder losgesagt haben, diese in sorgender Mutterliebe nach, um sie wieder zurückzuführen auf den Weg des Heils?

Daß diese Fragen alle mit rechter Freudigkeit bejaht werden können, ist eben die Aufgabe der Kirche.

Sehen wir nach, wie weit man unter Gottes Beistand gekommen ist in der Lösung dieser großen und eigenthümlich schweren Aufgabe, und wieweit man noch zurück ist von dem ersten Ziel, das gestellt werden muß: was also noch zu thun bleibt?

Was zur Lösung der Aufgabe unsrer Kirche in Paris bisher geschehen ist, ist als ein Gott gesegneter, aber doch nur als ein Anfang anzusehen von dem, was geschehen muß.

Es bestehen 7 Parochieen unsrer Kirche in Paris mit 7 Pastoren nebst 3 Vicaren und 1 past. auxil. Dazu gehören 2 Kirchen und 2 Kapellen, nämlich: Die Kirche des billettes mit den Pastoren: Vallette (Vicar Lods); Hosemann (Vicar G. Reichard); Matter. Die Kirche de la rédemption mit den Pastoren: Meyer, zugleich geistlicher Inspector und Präsident des Consistoriums (Vicar A. Reichard). Kapelle in Montmartre: Pastor Joguel. Kapelle in Grenelle: Pastor Mettetal. In dessen Parochie selbstständig: Past. aux. Simon. In diese Parochieen ist die Stadt mit ihren 20 Arrondissements eingetheilt. In solcher Weise hat sich unsre Kirche von einem kleinen Anfang seit 50 Jahren in Paris entwickelt. Aber dieß Alles ist französisch. Die Pastoren sind durch ihre französischen Kirchkinder, für die sie zunächst berufen sind, in ihrer Zeit und Kraft zum Theil schon mehr als zu sehr in Anspruch genommen.

Doch haben sie die besondre Pflege ihrer deutschen Glaubensgenossen sich nach Kräften angelegen sein lassen. In einer der beiden Kirchen wurde schon vorher, seit 20 Jahren aber sonntäglich in deutscher Sprache gepredigt. So lange ist es auch ungefähr, daß die französischen Pastoren es sich einen Gegenstand ernster Sorge sein ließen, die Masse der Deutschen, die bis dahin sich angesammelt hatte, nicht hingehen zu lassen, ohne sie ihres ewigen Wohls oder Wehes zu erinnern. Zu dem Ende gründeten sie zugleich mit einem deutschen Geistlichen, der sich bei seiner Durchreise durch Paris entschlossen hatte, zu bleiben, und der Noth seiner deutschen Glaubensbrüder sich

anzunehmen*), die „Deutsche Mission“, einen Verein, der sich zum Zwecke setzte, für die geistliche Pflege der Deutschen zu sorgen. Er bildet noch den Mittelpunct für Alles, was in dieser Rücksicht geschieht; in jährlichen Beiträgen gibt er Rechenschaft darüber, wie die Gaben, die er empfängt, zur Weiterführung des Werkes unter Gottes Gnade verwendet worden sind.

Nach dem letzten Bericht ist der Stand des Werkes gegenwärtig folgender:

Es arbeiten 3 besondre deutsche Geistliche unter den Deutschen. Dem Prediger Findeisen aus Sachsen, der an die Stelle des Prediger Lamparter berufen worden ist, ist der deutsche Hauptgottesdienst in der Kirche des billettes einen Sonntag um den andern übertragen. In den zwischenliegenden Sonntagen predigen die eigentlichen Pastoren der Kirche, welche, wenn auch eigentlich Franzosen, doch der deutschen Sprache mächtig sind. Demselben Geistlichen fällt der Abendgottesdienst in einem freilich sehr niedriger und engen Schullocale des Faubourg St. Antoine zu, der 2mal wöchentlich gehalten wird; ebenso auch die Seelsorge der Deutschen in einem Theile dieses ungeheuern von Deutschen überfüllten Arbeiterquartiers und in einigen Städten, die in dieser Gegend außerhalb der Festungswerke gelegen an Paris sich anschließen. Die Kinder der deutschen Lutheraner finden in zwei, freilich französischen, Schulen Unterricht. Aber wegen der Ausdehnung dieses Quartiers sind bei weitem nicht alle Eltern unsrer Kirche im Stande, ihre Kinder in diese Schulen zu schicken. Es ist dringend nöthig, hier neue Schulen zu errichten, wie überhaupt dieses Faubourg mit seiner massenhaften deutschen Bevölkerung,

*) Es war Prediger Meier, der nach 10jähriger treuer und gesegneter Arbeit unter den Deutschen in Paris als Hausgeistlicher des evangelischen Vereins nach Berlin gerufen wurde, von wo ihn nach kurzem Wirken der Herr zu sich nahm. Sein Nachfolger in Paris wurde Prediger Lamparter aus Würtemberg.

das man so lange hat liegen lassen müssen, aufs nöthigste bedürftig ist, daß es mit Kraft in Angriff genommen werde.

Prediger Mast aus Pr. Sachsen hat die mehreren Tausende von hessischen Straßenfegern überkommen, die besonders im Quartier St. Marcel in den elendesten Löchern dichtgedrängt zusammenwohnen. Die deutsche Schule, die in der freundlichen Anstalt St. Marcel gehalten wird, versammelt ihre Kinder unter einem deutschen Lehrer und einer deutschen Lehrerin zum tüchtigen Unterricht, und die liebliche Kapelle derselben Anstalt Kinder und Eltern Montag Abends zum Gottesdienst. Derselbe Geistliche leitet auch noch einen Gottesdienst, der des Sonntag Abends in der Sacristei der Kirche de la rédemption stattfindet.

Die Thätigkeit des Predigers v. Bodelschwingh aus Rheinpreußen erstreckt sich besonders auf die nordöstlichen Vorstädte Belleville und Villette. Er hat auf einem Hügel eine freundliche Niederlassung gegründet. In einem Holzhäuschen wohnt er selbst mit dem deutschen Schullehrer und dessen Frau; für solche, die ein Asyl suchen, ist auch immer ein Räumchen darin. Ein andres nimmt die Kinder zur Schule auf. Ein drittes bewohnen Familien. Bald soll inmitten eine Kirche stehen. In der Schule wird Donnerstag Abends Gottesdienst gehalten. Der Hauptgottesdienst der Deutschen jener Gegend findet zur Zeit noch in der Kapelle in Montmartre des Sonntags statt, wozu jener Geistliche dahin zu wandern hat, um dann auch in dem noch 2 Stunden entfernten Puteaux den deutschen Gottesdienst zu halten.

Der obenerwähnte past. aux. Simon, aus dem Elsaß gebürtig und daher beider Sprachen mächtig, hält den vielen Deutschen seines Quartiers, der südöstlichen Vorstädte, Mittwoch Abends und alle 4 Wochen auch Sonntags einen Gottesdienst. Die Kinder besuchen zumeist die französische Schule, welche unter der Aufsicht des Pastor Simon steht.

Dazu rechne man die seelsorgerische Thätigkeit, welche diejenigen der obengenannten Pastoren, die der deutschen Sprache mächtig sind, auf die Deutschen unter ihren Kirchkindern ver-

wenden, sowie die kleinen Anfänge von Jünglingsvereinen, die gemacht werden, so hat man die Ausdehnung der christlichen Hirtenarbeit an den Deutschen in der Kürze überschaut.

Wenn man aber diesem Ergebniß der ernstlichen Bestrebungen der deutschen Mission bei aller dankbaren Anerkennung des göttlichen Segens, dessen sie sich in reichem Maße erfreuen dürfen, die einfache Berechnung gegenüber stellt, daß von den 30—40,000 deutschen Lutheranern, die sich in Paris finden, deren Zahl Andre aber auf 60,000 steigern, höchstens 3—4000 zur Gemeinde gerechnet werden können, so zeigt sich leicht, daß die Aufgabe der Kirche noch nicht gelöst sein kann, und es ist zunächst die Frage zu beantworten, woher es kommt, daß man noch nicht weiter hat greifen können, und sodann die Frage, wie die Aufgabe zu ihrem Ziel zu führen ist?

Der Grund davon, daß erst so wenige als zur Kirche gehörig betrachtet werden können, liegt natürlich zunächst in denen selbst, welche dem Worte Gottes und der Gemeinde fern und fremd bleiben, und in ihrer theils Unkenntniß, theils Verachtung alles Höhern und Göttlichen. Sie sind nach Paris gekommen, um zu lernen, zu verdienen. Der Sonntag ist hier Werktag wie die andern. Wie sollten sie des Herrn und seines heiligen Tages gedenken?! Die Funken von guter Sitte, die sie vielleicht mitgebracht hatten, werden hier vollends erstickt. Ja, würden überall unsre Kirchen stehen, unsre Schulen geöffnet sein, würden unsre Geistliche ihnen nachgehen und sie einladen können, zu kommen, Viele würden wohl des Sonntags ihren Arbeitskittel mit seinem Werktagsstaub ausziehen und im Feierkleide zum Hause des Herrn gehen; oder die Kinder, die in der Schule das Gebot des Herrn lernen, würden den Eltern ein Anlaß werden; und dann zöge wohl durch manches sündenstaubige Herz der reine linde Luftzug der Gnade aus dem Wort: „Es ist noch eine Ruhe vorhanden." Aber das Alles fehlt; Kirchen haben wir in dem großen weiten Paris für den deutschen Gottesdienst nur eine; Schulen, in die unsre Kinder gehen können, sehr wenige; und die Knechte, die Säu-

migen von den Werkstätten und Straßen einzuladen, fehlen auch nur gar zu sehr. — Das ist der Hauptgrund, warum noch so wenige sich haben finden lassen.

Deshalb: „In Gottes Namen Vorwärts!" das ist die Antwort auf die Frage: was muß geschehen? Es sind einige Betsäle, einige Schulen, einige Männer, durch welche christliche Versammlung, Unterricht, Seelsorge in einige Kreise gekommen: es sind mehr Betsäle und Kirchen, mehr Schulen, mehr Männer nöthig, um in weitere Kreise einzutreten, bis durch die ganze Stadt die Menge der Lutherischen zu einer großen Gemeinde in vielen Gliedern gesammelt ist.

Das weiß die deutsche Mission; aber sie ist Haushalterin über das, was christliche Liebe ihr darbietet. Sie kann nur immer soweit vorgehen, als die brüderliche Darreichung es ihr erlaubt. Sie hat jetzt die Freude, zu sehen, wie die Deutschen in Paris selbst, und zwar zum Theil die ärmsten, ihre Hände öffnen, um die Kosten des Baues einer Schule auf einem neuen Puncte zu tragen und die Besoldung des Schullehrers zu decken. Es ist wieder ein Schritt weiter. Aber die Aufgabe ist noch lange, lange nicht gelöst. Darum wartet die deutsche Mission darauf und bittet Gott darum, daß noch viele Herzen in Deutschland sich dieser Sache öffnen möchten, damit sie in Gebet und Darreichung ihr helfen. Gaben wünscht sie; denn Silber und Gold muß dazu dienen, daß Gottes Reich gebaut werde. Aber auch Gebet wünscht sie, damit in Wahrheit Gottes Reich durch sie könne gebaut werden.

Anm. der Redaktion.

Indem wir vorstehenden, uns aus Paris zugesendeten, Aufsatz unsern Lesern mittheilen, legen wir ihnen die darin ausgesprochenen Bitten an's Herz und erklären wir uns zur Empfangnahme von Gaben bereit.

Ein kurzes Wort der Abwehr.

Gegen den im vorjährigen September- und Oktoberheft dieser Zeitschrift von mir erschienenen Aufsatz über „geistliches

Amt und theologische Wissenschaft“ haben August- und Septemberheft d. Js. eine ausführliche Erwiderung gebracht. Ich verzichte darauf, mit den persönlichen Beschwerden, wozu dieser offenbar in sehr gereizter Stimmung geschriebene Aufsatz mir leider mehrfachen Anlaß böte (s. z. B. Aug. S. 94 u. 111), die Leser zu behelligen, und ebenso überlasse ich ihnen ganz ruhig das Urtheil über den Werth der darin gegebenen sachlichen Darstellungen, besonders hinsichtlich ihrer Berechtigung und Tauglichkeit zur Polemik gegen meine Ausführungen. Zwei Puncte aber sind's, die mich nöthigen, hier noch eine kurze Erklärung abzugeben.

Ganz abgesehen von der sehr verletzenden, gänzlich unberechtigten Parallele, in welche mein Gegner meine Klagen über die Unwissenschaftlichkeit unter den Geistlichen mit jenen rohen und gehässigen Feindseligkeiten bringt, in denen der moderne antichristliche und widerkirchliche Zeitgeist sich so reichlich gegen die Geistlichkeit ergangen hat, so behauptet er auch ganz direct, ich habe mich „in bitter tadelnder und hart verurtheilender Weise“ vernehmen lassen, habe „die heftigsten Ausfälle gegen die protestantische Geistlichkeit Bayerns gemacht“, ja „diese Ausfälle seien wohl als das eigentliche Motiv zur Verabfassung meines Aufsatzes anzusehen“ (Aug. S. 93 u. 96). Gegen diese unbewiesene und unerweisliche Unterstellung eines sittlich verwerflichen Auftretens muß ich mich ernstlichst verwahren. Ich habe nur die zuvor schon in dieser Zeitschrift (Jan. u. Feb. 1859 S. 59 ff.) öffentlich erhobene Klage darum noch einmal zur Sprache gebracht, weil ich der Ueberzeugung war — wie ich's auch jetzt noch bin — daß sie dort nicht in der entsprechenden Weise geltend gemacht worden sei. Wie sehr aber meine Beschwerden und die Klagen jenes Aufsatzes dieselben sind, dafür ist mein Gegner selbst unfreiwillig Zeuge, denn eine ganze Stelle, gerade die Hauptstelle, die ich mit Anführungszeichen aus jenem Aufsatze citire, rechnet er mir auf — eine Unachtsamkeit, die um so unverzeihlicher ist, als ich die dort geführten Klagen deutlich und umständlich für nicht berechtigte erkläre.

Es ist dies die Stelle: „daß unter vielen Geistlichen unseres Landes ein förmlicher literarischer Tod herrscht, daß sie wenig oder gar keinen Sinn für die theologischen Fragen, die die neuere Zeit bewegen, haben; daß sie nicht nur in den neueren theologischen Werken nicht fortstudiren, sondern kaum die alten, die sie seit lange besitzen, mehr lesen: das kann man wohl behaupten" .... (Sept. 59 S. 169; vgl. Jan. u. Febr. 59 S. 60). Diesen früheren Aufsatz nun, dem diese Worte angehören, nennt mein Gegner ausdrücklich eine „freundlich ermunternde Stimme" (Aug. 60 S. 93); nachdem er aber diese Klagen irriger Weise mir in den Mund gelegt hat, sind es auf einmal, gleich meinen wirklichen Aeußerungen, „bitter tadelnde, hart verurtheilende Worte", ja „die heftigsten Ausfälle!" Freilich erklärt sich das auch wieder, wenn man sieht, wie es den Worten außer ihrer fälschlichen Verweisung an mich noch ergangen ist. Während sie sowohl im Original als in meinem Citat deutlich nur von „vielen Geistlichen" sprechen, citirt sie mein Gegner so: „die Geistlichen haben wenig oder gar keinen Sinn ....., sie studiren nicht nur ..... nicht fort" u. s. w. (Sept. 60 S. 129). Damit ist nun auch der zweite Punct, wegen dessen ich Einsprache erheben muß, im Voraus charakterisirt.

Ebenso ungerecht nämlich, wie jene Beschuldigungen hinsichtlich der Triebfeder und Art meiner Klagen, ist auch der Vorwurf, den mir mein Gegner über den Umfang derselben macht, wenn er behauptet, daß ich „im Großen und Ganzen ein verwerfendes Urtheil über die Landesgeistlichkeit" ausgesprochen habe (Aug. 60 S. 94). Ich habe von der Unwissenschaftlichkeit „vieler Pfarrer", von der geistigen Arbeitsscheu „einer Reihe unserer Geistlichen", von einer „um sich greifenden" geistigen Erschlaffung u. dgl. gesprochen. Dem gegenüber ist es eine rein willkürliche Behauptung, „daß mit solchen Worten doch mehr oder weniger der allgemeine Charakter unserer Landesgeistlichkeit bezeichnet sein soll" (Aug. S. 93). Was bezeichnet sein soll, d. h.

was ich meinte, ist, was die Worte besagen, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Wenn ich allerdings auch sage, „der Stand wissenschaftlicher Tüchtigkeit und wissenschaftlichen Geistes sei in unserer Landesgeistlichkeit ein wenig befriedigender, ja bedenklich niedriger", so heißt das eben: es steht in der Landesgeistlichkeit so, weil es bei einem großen Theil ihrer Glieder so steht. Daß die Gesammtheit der Geistlichen eine wissenschaftlich untüchtige sei, ist damit ebenso wenig gesagt, als mit dem Ausspruch „die theologische Tüchtigkeit des diesjährigen Candidatencurses ist eine bedenklich geringe", die Tüchtigkeit eines Theiles der Kandidaten ausgeschlossen wird. Daß eine ziemliche Anzahl wissenschaftlich strebsamer und thätiger Pfarrer im Lande ist, weiß ich wohl, und nicht erst aus der von meinem Gegner mir vorgehaltenen — übrigens mehrfach über den Kreis der Landesgeistlichkeit hinausgreifenden — Aufzählung; habe ich doch das Glück gehabt, gerade zweien der tüchtigsten Capitel unserer Landeskirche anzugehören. Aber daß eben solche Capitel so rar sind, das beklage ich. Ich habe gerade in jenen beiden gesehen, was ein wissenschaftlich tüchtiger, geistig strebsamer Pfarrer ist und sein kann, und bin zu der Frage gedrängt worden, ob es nicht anderwärts auch so stehen sollte, während es thatsächlich meist anders steht. Kurz: daß die Landesgeistlichkeit in ihrer Gesammtheit unwissenschaftlich, geistig schlaff und des regen geistigen Interesses ledig sei, das habe ich nirgends gesagt; die von vielen Andern gleichwie von mir ausgesprochene Anschauung aber, daß in unserer Geistlichkeit — ganz abgesehen natürlich vom Vergleich mit andern Ländern — der Stand wissenschaftlicher Tüchtigkeit im Allgemeinen ein geringer sei, ist durch die Thatsache der bei gar manchen Einzelnen zu findenden geistigen Strebsamkeit nichts weniger als widerlegt. —

Gewiß hätte es nur einer durch die Gesammthaltung meines Aufsatzes doch gewiß nicht allzusehr erschwerten Befolgung des Grundsatzes der interpretatio benigna bedurft, um die zuletzt zurückgewiesene Anklage mir ganz zu ersparen. Aber mein

Gegner läßt es daran so sehr fehlen, daß er mich geradezu in der empfindlichsten und unbegründetsten Weise blosstellt. Er sagt z. B. (Aug. S. 94): Wenn es mit der geistigen Tüchtigkeit unter den Pfarrern so stehe, wie ich behaupte, dann „wären als Haupturheber der gemeindlichen und kirchlichen Schäden und Gebrechen die Geistlichen anzusehen, wie der Verfasser bei einer andern Gelegenheit sagt: „„die Schuld — das sagen wir unbedingt — die Schuld dieses Erfolgs tragen allein die Pfarrer."" Aber in der That nicht „bei einer andern Gelegenheit" sage ich, daß „dieser Erfolg", d. h. eben die vorher genannten kirchlichen Schäden, von den Pfarrern allein verschuldet sei, — es wäre das die böslichste Verlästerung — sondern von einer ganz andern Sache, von einem ganz andern Erfolg, nämlich von der geringen Blüthe des Feuchter „Kirchenboten" habe ich jenen Ausspruch gethan (Sept. 59 S. 170 f.).

Statt weiter mit solchen Reclamationen fortzufahren, will ich lieber erklären, daß es mir keinen Augenblick schwer fällt, zuzugestehen, daß ich in den grundsätzlichen Forderungen wie in der Beurtheilung factischer Zustände wohl da und dort den Maßstab idealer Nothwendigkeit mit zu einseitiger Schärfe angelegt haben mag. Das haben Andere auch gesehen und mir gesagt; aber es pflegt das fast Jedem zu widerfahren, der mit eifrigem und bewegtem Herzen gegen vorhandene schwere Uebel anzukämpfen sucht, und sollte billig nicht als Basis einer Anklage benützt werden. Die ehrfurchtsvolle Liebe zu der Würde und Herrlichkeit des Amtes ist es, was mich solche Klagen und Forderungen auszusprechen getrieben hat. Aber daß ich die gesammte Geistlichkeit böswillig heruntergesetzt, daß ich, wie man mir mittlerweile als Verständniß meines Aufsatzes ausgesprochen hat, „die Geistlichkeit in den Schmutz gezogen habe", das ist eine offenbare leidenschaftliche Ungerechtigkeit, über die ich mich nicht blos kraft meines Gewissens, sondern auch auf Grund der mehrfachen freudigen und dankenden Zustimmungserklärungen von den besten Vertretern unserer Landesgeistlichkeit erhaben fühlen darf.

E. S.

Druckfehler-Verbesserung.

Im Novemberheft dieser Zeitschrift, 1860, ist auf Seite 295 Zeile 15 und 16 v. o. zu lesen: Recreationszimmer statt Korrectionszimmer.

Zeitschrift
für
Protestantismus
und
Kirche.

Herausgegeben
von

Dr. J. Ch. K. von Hofmann, Dr. Heinrich Schmid,
Professoren der Theologie in Erlangen,
Dr. Adolf von Scheurl,
Professor des Kirchenrechts in Erlangen.

Neue Folge.

Einundvierzigster Band.



Erlangen, 1861.
Verlag von Theodor Bläsing.

Druck von Junge u. Sohn in Erlangen.

Inhalt

des einundvierzigsten Bandes der neuen Folge.

Ein antichiliastischer Synodalbeschluß.

Die jüngste Generalsynode der evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen hat sich veranlaßt gesehen, in Folge von Anträgen auf Verwerfung des Chiliasmus und Angesichts der mancherlei Schwärmereien über das tausendjährige Reich an die Gemeinden der in ihr vertretenen Kirche ein Wort des Zeugnisses und der Ermahnung zu richten, welches um so beachtenswerther ist, je sichtlicher die Generalsynode sich hütete, in den Fehler der Missouri-Synode zu verfallen und schlechthin alles, was man Chiliasmus nennt, als unverträglich mit der Lehre unserer Kirche zu verwerfen.

Im Anschlusse an den siebzehnten Artikel der Augsburgischen Confession lautet ihre Ermahnung folgendermassen: „Demnach laßt uns halten an dem Bekenntniß, daß das Reich unsers Herrn Jesu Christi bis an den jüngsten Tag ein Gnaden- und Kreuzreich ist, worin Er durch Wort und Sacrament Vergebung der Sünden und darin Leben und Seligkeit darreicht und den Glauben schafft, der allein diese Gnadengüter ergreift. Dagegen wollen wir uns hüten vor solchen, die da lehren, daß zwischen diesem Reich der sündevergebenden Gnade und dem Reiche der Herrlichkeit, dessen Genossen nicht mehr Sünde haben, ein Zwischenreich kommen werde, in welchem die Heiligen, Frommen, kraft ihrer Heiligkeit und Frömmigkeit regierten, alsdann eingesetzt in bürgerliche Herrschaft in der Welt und über die Welt, und dessen sichtbarer König derselbe Jesus Christus sein sollte, der vor Pilatus bekannt hat: „„Mein Reich ist nicht von die-

ser Welt."" Zum andern laßt uns dabei bleiben, daß unser Herr Jesus Christus am jüngsten Tage kommen wird, zu richten die Lebendigen und Todten und das Reich der Herrlichkeit zu offenbaren. Dagegen wollen wir uns hüten vor der Lehre, daß Christus an dem jüngsten Tage kommen werde, ein Zwischenreich der vorhin bezeichneten Art aufzurichten. Endlich laßt uns auch an dem Bekenntniß unsers Katechismus halten, daß Christus uns und alle Todten am jüngsten Tage auferwecken und uns sammt allen Gläubigen ein ewiges Leben geben wird. Dagegen wollen wir die Lehre meiden, daß die Posaune des jüngsten Tages alle Gottlosen auferwecken, beim Anbruch der „tausend Jahre" aber ein sonderlich ergehender Ruf Gläubige zum Einnehmen jenes Mittelreiches aus ihren Gräbern in diese Welt zurückrufen werde. Wer nun den 17. Artikel unserer Augsburgischen Confession also fest und deutlich mit uns bekennt, dabei aber das 20. Capitel der Offenbarung St. Johannes und andre vom geschichtlichen Gange des Reiches Gottes durch die Welt handelnde prophetische Stellen so verstehen zu müssen meint, daß er deren Erfüllung noch in der Zukunft sucht: dessen Rechtgläubigkeit soll man solcher Meinungen halber nicht verdächtigen. Möge sich ein Solcher aber wohl hüten, seine menschlichen Meinungen den Artikeln christlichen Glaubens gleichzustellen und Andern aufzudrängen, oder gar die Ablehnung solcher Ansichten Ungehorsam gegen Gottes Wort zu heißen."

Es sei uns gestattet, diese aus vier Stücken, deren jedes wieder zwietheilig ist, bestehende Ermahnung einer genauern Prüfung zu unterziehen! Und zwar wollen wir vor allem zusehen, ob sie in so fern ihrem Zwecke entspricht, daß ihr die Gemeinden klar entnehmen können, welche Lehre vom Ausgange der gegenwärtigen Weltzeit von der Generalsynode für nothwendige Heilswahrheit und welche für seelengefährlichen Irrthum, und wiederum, welche für zulässig und welche für unzuläßig erklärt wird.

Zu solcher Klarheit dürfte es nun schon die Art und Weise, wie von dem jüngsten Tage die Rede ist, nicht kommen lassen.

Wenn es nämlich solche gibt, welche lehren, daß Christus an dem jüngsten Tage kommen werde, ein Zwischenreich aufzurichten, in welchem die Heiligen und Frommen eine bürgerliche Herrschaft in der Welt und über die Welt haben; so können dieselben ja mit der Generalsynode an dem Bekenntnisse halten, daß das Reich Christi bis an den jüngsten Tag ein Gnaden- und Kreuzreich ist, und behalten doch Raum für jenes Zwischenreich, weil nach ihrem Sinne der jüngste Tag mit dessen Aufrichtung beginnt. Und umgekehrt, wie sollen sich die Gemeinden eine Lehre vorstellen, nach welcher die Gottlosen erst durch die Posaune des jüngsten Tags auferweckt, Gläubige dagegen schon beim Anbruche der tausend Jahre aus ihren Gräbern in diese Welt zurückgerufen werden, und nach welcher andererseits Christus am jüngsten Tage kommen wird, jenes Zwischenreich der Heiligen aufzurichten? Oder sind es Andere, welche Ersteres, und Andere, welche Letzteres lehren? Weiter heißt es, man solle die Rechtgläubigkeit derer nicht verdächtigen, welche das 20. Kapitel der Offenbarung St. Johannis so verstehen zu müssen meinen, daß sie dessen Erfüllung noch erst in der Zukunft suchen. Es ist nun schon eine, für eine solche Ansprache nicht wohl geziemende Nachlässigkeit, daß jenes ganze Kapitel in solchem Zusammenhange genannt wird, welches doch auch von der Auferstehung und dem Gerichte aller Todten handelt, und hieran einen Inhalt hat, über den die Gemeinden nicht werden in Zweifel bleiben sollen, ob er sich auf Zukünftiges bezieht. Doch abgesehen hievon, die Stelle selbst, welche die Generalsynode meint, lautet dahin, daß Gläubige aus dem Tode erstehen und mit Christo herrschen tausend Jahre, während die übrigen Todten nicht lebendig werden, bis die tausend Jahre um sind: sie preist diejenigen selig, welche an dieser ersten Auferstehung Theil haben. Ist es nun eine erlaubte Meinung, daß diese erste Auferstehung für eine Thatsache der Zukunft geachtet sein will, wie soll denn, wer ihr zugethan ist, die Lehre meiden, daß beim Anbruche der tausend Jahre Gläubige aus ihren Gräbern hervorgehen, während die Gottlosen bis zum

Ende dieses Zeitraumes im Tode bleiben? Nur dann reimt sich dieß, wenn die Erlaubniß, jene Meinung zu theilen, mit dem Vorbehalte gegeben wird, die Auferstehung, von welcher die Stelle sagt, für keine leibliche Auferstehung zu nehmen.

Oder ist dieß gestattet, und will die Generalsynode nur die Lehre ausschließen, daß die Gläubigen, welche dann auferstehen, in diese Welt zurückkehren, um ein Mittelreich oder Zwischenreich einzunehmen, in welchem die Heiligen und Frommen kraft ihrer Heiligkeit und Frömmigkeit eine bürgerliche Herrschaft in der Welt und über die Welt haben? Dann hätte es aber genügt, die Lehre von einem derartigen Reiche zu verwerfen, mit welcher ja auch die von der Generalsynode gestattete Auffassung der Stelle Apokal. 20, 4—6 in Wahrheit unverträglich ist. Denn wie sollte sich von solchen, die aus dem Tode zu ewigem Leben erstanden, und so mit Christo vereinigt sind, annehmen und sagen lassen, daß sie kraft ihrer Frömmigkeit herrschen, oder daß sie eine bürgerliche Herrschaft haben? Wohl aber dürfte es an sich unbedenklich sein, ihre Auferstehung als eine Wiederkehr in diese Welt zu bezeichnen, wenn dieß so verstanden wird, wie Hebr. 1, 6 von Christo geschrieben steht, daß ihn Gott in die Welt wiedereinführen werde. Nicht dieß an sich kann die Generalsynode für eine verwerfliche Lehre erklären wollen, sondern wieder nur in Verbindung mit der Meinung von einer bürgerlichen Weltherrschaft der Frommen wird es für unrichtig gelten.

Aber freilich, wenn Christus in dem Sinne am jüngsten Tage kommen wird, die Lebendigen und die Todten zu richten, daß alsdann alle Todten, Gläubige und Gottlose zugleich, auferstehen, und wenn bis an den in diesem Sinne gemeinten jüngsten Tag das Reich Christi ein Kreuzreich ist; dann bleibt nicht nur für eine Christenherrschaft der von der Generalsynode bezeichneten Art, sondern für die im 20. Kapitel der johanneischen Offenbarung geweissagte Herrschaft Christi und seiner Heiligen kein Raum übrig. Daß dieß der Antwort Jesu an Pilatus „mein Reich ist nicht von dieser Welt“ besser entspreche, wird

man nicht unbedingt sagen können. Nur wenn der Chiliasmus in der Vorstellung von einer bürgerlichen Weltherrschaft Christi besteht, ist dieß der Fall; nicht aber, wenn man sich denkt, daß er in der Herrlichkeit seines Vaters kommt und kraft ihrer sammt seiner in sein Bild verklärten Gemeinde über die Welt herrscht, in die er kommt. Ein solches Reich Christi ist weder eine bürgerliche Herrschaft, noch von dieser Welt, noch endlich ein Zwischenreich oder Mittelreich, sondern eine Stufe weiter in der Verwirklichung des Himmelreichs. Wie nun? wenn Jemand so lehrt, hat er die Generalsynode für sich oder gegen sich? Für sich hat er sie nicht, denn sie selbst lehrt, daß Christi Reich bis zur gleichzeitigen Auferstehung aller Todten keine andere Gestalt hat, als die eines Kreuzreiches; gegen sich hat er sie aber auch nicht, da sie sich nur gegen das näher von ihr bezeichnete Zwischenreich erklärt, und die Meinung, daß Apokal. 20, 4—6 von einer erst in Zukunft beginnenden Herrschaft Christi handle, mit der Rechtgläubigkeit verträglich achtet.

So wenig ist die Ansprache der Generalsynode, in so weit sie über den Inhalt des 17. Artikels der Augsburgischen Confession hinausgeht, dazu geeignet, die Gemeinden unterscheiden zu lehren, was diesseit und was jenseit der Gränzlinie schriftmäßiger und kirchlich gültiger Wahrheit liegt. Es wäre besser gewesen, nur jenen Artikel in Erinnerung zu bringen, und etwa zu den Worten „vor der Auferstehung der Todten" das anzumerken, was über die Auffassung der von der ersten Auferstehung handelnden johanneischen Weissagung bemerkt ist; so jedoch, daß auch für Letzteres eine andere Fassung, als in der es vorliegt, zu wünschen wäre. Denn damit, daß solche, die für zukünftig achten, was jene Stelle weissagt, verwarnt werden, ihre menschlichen Meinungen nicht den Artikeln christlichen Glaubens gleichzustellen und Andern aufzudrängen, oder gar die Ablehnung solcher Ansichten Ungehorsam gegen Gottes Wort zu heißen, verbietet ihnen die Generalsynode, ihr Verständniß jener oder auch ähnlicher Weissagung für etwas Anderes, als für eine menschliche Meinung zu halten. Denn erkennen sie den

von ihnen erfaßten Inhalt derselben für ein wesentliches Stück der von der heiligen Schrift dargereichten Christenhoffnung; so werden sie ihn zwar Niemandem aufdrängen, wenn sie verständig sind, indem sie wissen, daß man die Glaubenswahrheiten lehren, nicht aber aufdrängen soll, wohl aber werden sie ihn, wo sie den Zusammenhang der christlichen Lehre darlegen, nicht verschweigen, noch auch so von ihm reden können, als ob er ihnen ungewiß wäre. Welches Recht hat aber die Generalsynode, ihnen zu gebieten, daß sie ihn nur für eine Sache menschlichen Meinens und nicht christlichen Glaubens halten dürfen? Kann sie beweisen, daß es unmöglich sei, zu einem sichern Verständnisse jener Weissagung zu gelangen? Wenn sie, was recht und wohlgethan ist, verhüten will, daß man dieser Thatsache der Zukunft eine breitere Stelle in der christlichen Unterweisung einräume, als die ihr im Zusammenhange der Heilswahrheit zukommt; so steht sie sich mit jenem Verbote selbst im Wege, indem sie dadurch einen berechtigten Widerspruch hervorruft, und einen Streit entzündet, welcher die Gemüther mehr, als heilsam ist, mit diesem untergeordneten Lehrpunkte beschäftigt.

Die Generalsynode hat sich nicht, wie im Eifer wider den Chiliasmus so oft geschehen ist, dazu verirrt, dem Buche der johanneischen Gesichte seine Stelle in der heiligen Schrift streitig zu machen: sie nennt es die Offenbarung St. Johannes, erkennt es also den Gemeinden gegenüber für eine apostolische Schrift und demnach auch für eine wirkliche Offenbarung des Herrn Jesu Christi. Sie thut wohl daran: denn wenige neutestamentliche Schriften haben ein vollgültigeres Zeugniß ihres apostolischen Ursprungs für sich, als diese, und die kirchliche Anerkennung desselben ist um so gewichtiger, je frühzeitiger man darüber bedenklich wurde, ob sie für den gemeindlichen Gebrauch geeignet sei. Aber wenn es nun ein Apostel ist, welcher in der Ueberschrift dieses Buches schreibt: „Wohl dem, welcher liest, was Johannes gesehen hat, und denen, welche die Worte der Weissagung hören und das in ihr geschriebene Stehende bewahren“, und wiederum gegen das Ende desselben: „Wohl dem,

welcher die Worte der Weissagung dieses Buches bewahrt"; und wenn wir lesen, daß ihm gesagt worden: „Versiegele die Worte der Weissagung dieses Buches nicht, die Zeit ist nahe": dürfen wir dann den Gemeinden das Buch verschließen, oder uns unter dem Vorgeben, daß keine Auslegung desselben etwas Besseres sei, als menschliche Meinung, der Pflicht entschlagen, es ihnen zu erschließen? Der unberechtigte, mit den Aussprüchen des Herrn und seines Apostels in offenem Widerspruche stehende theologische Aberglaube, daß ein sicheres Verständniß dieser neutestamentlichen Schrift, welches der Christenheit zur Stärkung ihres Glaubens, zur Belebung ihrer Hoffnung, zur Kräftigung ihrer Geduld diene, unmöglich sei, hat die Gemeinden um diejenige Leitung gebracht, welche sie gerade beim Lesen dieses Buches am allermeisten bedürfen, und welche ihnen der Lehrstand für diesen Theil der neutestamentlichen Schrift nicht weniger, als für jeden andern schuldig ist. Und da soll es nun genügen, daß eine Generalsynode ihre Gemeinden auf einen Ausblick in die Zukunft des Reiches Gottes einschränkt, für welchen es gleichgültig ist, ob die vom geschichtlichen Gange desselben durch die Welt handelnden prophetischen Stellen der Schrift ihrer Erfüllung noch erst warten oder sie schon gefunden haben? Wahrlich, die Unsicherheit über die neutestamentliche Weissagung, welche sich darin ausdrückt, ohne daß auch nur ein Verlangen nach gewisserer Erkenntniß zu Tage tritt, wird wenig geeignet sein, der Warnung vor der Verirrung in chiliastische Träumereien, welche die Generalsynode anfügt, Nachdruck zu geben oder Erfolg zu verbürgen.

Das fünfte Hauptstück des lutherischen Katechismus.

Treffender, umfassender und zugleich einfacher könnte das Wesen des heil. Abendmahls wohl nicht bezeichnet werden, als es Luther in der Antwort auf die Frage thut: „Was ist das

Sakrament des Altars?" Zuerst ist die materia coelestis genannt, der Leib und das Blut Christi, die beiden Bestandtheile der Menschennatur Christi; natürlich, weil es sich um einen Genuß derselben in der Gegenwart handelt, in ihrer Beschaffenheit der Gegenwart, also verklärt. Der unstreitig eine polemische Tendenz enthaltende Zusatz der „wahre" Leib weist die Ansicht Zwingli's von einer blos symbolischen Bedeutung dieses Sakramentes, wie die Behauptung Calvin's zurück, als werde nur eine Kraft genossen, die von dem im Himmel eingeschlossenen Leibe Christi ausgehe. An diese Bezeichnung des Leibes Christi als des „wahren" wird sich denn auch im Unterrichte die Besprechung und Widerlegung der reformirten Abendmahlslehre anschließen müssen. — Sodann schreitet die Definition zur Nennung der materia terrestris fort, des Brotes und Weines, und die Präposition „unter" bezeichnet auch zugleich das Verhältniß, in welchem die beiden Materien zu denken sind, nämlich als ein Verhältniß der unio sacramentalis, ein Verhältniß wie des Inhaltes zum Träger desselben. Hat oben der Zusatz „der wahre" zu Leib und Blut die reale Gegenwart der himmlischen Materie im Sakramente dogmatisch gesichert, so sichert die Präposition „unter", in welche das in und cum mit eingeschlossen sind, die reale Gegenwart der irdischen Elemente; es tritt somit durch diese nähere Bestimmung unser Katechismus der Transsubstantiationslehre der römischen Kirche entgegen, der gemäß die materia terrestris verschlungen und aufgegangen ist in die materia coelestis und nur die äußere Gestalt hergibt für die himmlische Substanz, an die sie ihre eigene Substanz verloren hat. An das „unter" wird sich demnach die katechetische Besprechung und Widerlegung der römischen Lehre vom Altarsakramente eben so bequem als nothwendig anschließen.

Indem aber die Definition des Katechismus noch die Worte „uns Christen" beifügt, bringt sie zwei weitere wesentliche Momente zum Ausdruck. Während es bei der Aufforderung zur Annahme der heiligen Taufe heißt: „Thut Buße

und lasse sich ein Jeglicher taufen", die Taufe demnach ein Sakrament ist, welches an dem einzelnen Subjekte als einzelnem geschieht: so setzt dagegen der Genuß des heiligen Abendmahls nicht nur bei dem Einzelnen, der es begehen will, die Zugehörigkeit zum Christenthum voraus, sondern auch eine Vereinigung von einzelnen Christen, eine feiernde Gemeinde. Läßt in der Taufe der Einzelne etwas an sich geschehen, so verbindet sich hier die Gemeinde zu einem gemeinsamen Thun; tritt dort der Täufling erst in die Gemeinschaft seines Heilandes JEsu Christi ein, so begeht hier die Abendmahlsgemeinde feiernd die Gemeinschaft mit ihrem himmlischen Haupte, in welcher sie bereits steht. Beide Voraussetzungen nun des Sakramentes, die des Christenstandes bei dem einzelnen Abendmahlsgaste, wie die einer feiernden Gemeinde kommen in den Worten „uns Christen" zu ihrem Recht und Ausdruck.

Aber auch daß Leib und Blut Christi nur zu dem Zwecke des mündlichen Genusses uns dargeboten werden, folgerichtig also auch nur da sakramentlich gegenwärtig sind, wo es sich um Erreichung dieses Zweckes handelt, im Gegensatz zur römischen Adoration: auch dieß enthält die Definition unseres Katechismus in den Worten „zu essen und zu trinken", von denen das „trinken" noch insonderheit der papistischen Kelchentziehung entgegensteht.

Endlich schließt unsere Begriffsbestimmung damit ab, daß sie die einmalige Einsetzung von Christo als die Wunderthat benennt, kraft deren jede Abendmahlsfeier in der Heilsgegenwart das ist, als was sie oben bezeichnet wird, Empfang des Leibes und Blutes Christi oder seiner verklärten Menschennatur. Nun am Schlusse die ganze Definition noch einmal überblickend, werden wir dieselbe wohl als allen Anforderungen der Dogmatik wie der Katechetik entsprechend, als ein wahres Meisterstück bezeichnen dürfen. Wie in einer Knospe enthält sie Alles, was sich weiter über dieses Sakrament ausführen läßt, und es gilt für die fernere Darlegung des Katechismus nur, der blätterreichen Knospe zur freien, inneren Entfaltung zu verhelfen.

Vom h. Abendmahl wie es in der Gegenwart sich darstellt war bisher die Rede. Denn während es die biblische Geschichte mit der Heilsvergangenheit zu thun hat, beschäftigt sich der Katechismus mit dem, was wir in Folge jener wunderkräftigen Vergangenheit in der Heilsgegenwart besitzen. Indem aber die Kirche die Gnadengaben der Gegenwart als die Folge jener Vergangenheit darstellt, wird sie auch für diese nichts in Anspruch nehmen können, was sie nicht aus jener zu beweisen vermag, und dieses Was wiederum nicht anders, als wie es durch die Norm seiner ursprünglichen Gestalt gefordert ist. Darum führt auch Luther den Beweis für die Richtigkeit seiner Definition aus der h. Schrift, und wiederum nicht aus einzelnen hieher gehörigen Sprüchen, sondern aus dem historischen Faktum des ursprünglichen Sakramentsvollzuges, wozu er sich dadurch, daß er die Worte „von Christo selbst eingesetzt" an den Schluß seiner Begriffsbestimmung stellt, auf das schönste den Weg gebahnt hat.

Indem Luther die vier heiligen Berichterstatter über das Stiftungsmahl des HErrn alle namentlich aufführt, will er nicht sowohl das Gewicht des beigebrachten Schriftzeugnisses erhöhen, als vielmehr durch eine einheitliche Zusammenstellung des vierfachen Berichtes ein möglichst vollständiges und anschauliches Bild von dem ursprünglichen Faktum entwerfen. Denn vergleichen wir die in unserem Hauptstücke vorliegende Recension der Einsetzungsworte mit den Recensionen der einzelnen Berichterstatter in der h. Schrift, so finden wir, daß Luther die letzteren sämmtlich benützt und immer die vollständigste recipirt hat. Und auch da ist es, was die Zahl der Worte betrifft, keine diplomatisch genaue Wiedergabe. Er nimmt keinen Anstand zu sagen: „Unser Herr Jesus Christus in der Nacht", statt: „Der Herr Jesus in der Nacht"; zu sagen: „Nehmet hin und esset", statt: „Nehmet, esset". Der Anfang bis zu den Worten: „Dankete und brachs" ist aus dem 1. Corintherbrief des Paulus; „und gab es seinen Jüngern und sprach: Nehmet (hin und) esset, das ist mein Leib" aus Mat-

thäus und Marcus; „der für euch gegeben wird. Das thut zu meinem Gedächtniß. Desselbigengleichen (nahm er) auch den Kelch nach dem Abendmahl“ aus Lucas; „dankete und gab ihnen den und sprach: Trinket alle daraus“ aus Matthäus; „dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut“ aus Paulus; „das für euch vergossen wird“ aus Lucas; „zur Vergebung der Sünden“ aus Matthäus; „Solches thut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtniß“ aus Paulus. Wir sagen also mit Recht, daß es Luther'n weniger um gesetzliche Wiedergabe der Einsetzungsworte an sich, als vielmehr um den schriftgetreuen Abriß eines möglichst vollständigen und anschaulichen Gesammtbildes der Einsetzung selbst zu thun war.

Lassen wir also zunächst das Abendmahl, wie es die lutherische Kirche in der Gegenwart feiert und wie es in der Beantwortung der ersten Frage seine bekenntnißmäßige Lehrgestalt gefunden, und veranschaulichen wir uns möglichst lebhaft jenes erste Mahl, das der HErr am letzten seiner Fleischestage mit seinen Jüngern gefeiert hat. Finden wir, daß beide in ihren wesentlichen Grundzügen sich decken, so ist bewiesen, was bewiesen werden sollte.

Umsomehr wird es unsere Aufgabe sein, die aus der Schrift angeführten Worte ganz unabhängig von Luther's Verständniß und Anwendung und nach ihrem eigenen inneren Zusammenhang zu erklären. In der Nacht, da er verrathen ward, hat der HErr sein Mahl gestiftet, also Angesichts seines bevorstehenden Todes und Abschiedes von seinen Jüngern. Daraus erkennen wir, daß er seinen Jüngern für die Zwischenzeit zwischen seinem Abschied und seiner Wiederkunft einen Ersatz seiner persönlichen Nähe, ja eine Vermittlung seiner wirksamen gottmenschlichen Gegenwart geben wollte. Denn daß es nicht bei dieser ersten und einmaligen Feier bleiben sollte, sagten ihnen ja die Worte: „Solches thut zu meinem Gedächtniß“. Jener Gedanke ist aber sowenig in die Schriftworte hineingelegt, daß vielmehr der HErr selbst sagt im Anschluß an sein Essen des Passahlammes und sein Trinken des Dank-

sagungskelches: „Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken, bis an den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich.“ Matth. 26, 29. Vgl. Luc. 22, 16. 18. JEsus bestimmte also ausdrücklich sein Abendmahl für jene Zwischenzeit, deren Anfangs- und Endpunkt sein Scheiden und sein Wiederkommen bilden. Vorher genoß er gemeinschaftlich mit ihnen und nachher wird er gemeinschaftlich mit ihnen genießen*); dagegen das Mahl, welches er in jener Nacht zu einer fortgesetzten Feier für die Periode der Heilsgegenwart stiftete, war lediglich ein von ihm bereitetes, nicht nahm er selbst als Gast an demselben Theil.

Was er aber bei diesem Mahle zunächst darbot, war „das Brot.“ Da wir hier den bestimmten Artikel haben, so ist auch bei der katechetischen Unterweisung die Frage zu stellen, was für ein bestimmtes Brot der HErr genommen habe, und damit auf das Passahmahl hinzuweisen. Es war das von der Passahmahlzeit übrige Brot, der von der Passahmahlzeit übrige Wein. So hat also JEsus nicht das Passahmahl beseitigt und aufgehoben, sondern gefeiert, aber nicht gefeiert ohne zugleich ein Mahl daran zu knüpfen, welches von nun an an seine Stelle treten sollte, demnach sich zu jenem alttestamentlichen verhielt, wie die Erfüllung zur Weissagung. Es liegt diesem Aufeinanderfolgen der beiden Mahlzeiten dasselbe Gesetz zu Grunde, welches wir in der Thatsache wiederfinden, daß die Kreuzigung JEsu auf den Tag nach dem Schlachten des vorbildlichen Lammes, seine Auferstehung auf den Tag nach der Darbringung der Erstlingsgarbe, die Geistesausgießung auf den Tag nach der Darbringung der Erstlingsbrote fallen mußte, daß also das neutestamentliche Fest das alttestamentliche nicht zunächst absorbirend verdrängte, sondern ihm erfüllend an die Seite trat; mit Einem Worte jenes Gesetz, welches der HErr in den Wor-

*) Mich hat herzlich verlanget, dieß Osterlamm mit euch zu essen“ Luc. 22, 15; „da ich es (das Gewächs des Weinstocks) neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich.“ Matth. 26, 29.

ten aussprach, in welchen er ganz allgemein seine Stellung zum alten Testamente charakterisirte: οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι. Im alten Testamente fielen die Schlachtung des Lammes zur Sühnung der Sünden und die Errettung aus dem Diensthause Aegyptens auseinander; beides waren gesonderte Handlungen: in der Erfüllung ist concentrirt, was in der Vorbereitungszeit noch auseinanderliegt, die Errettung, welche geboten wird, ist eins mit dem Tode, welcher geschieht, denn diese Errettung ist Erlösung aus der Gewalt des Satans, welche mit der Sühnung der Sündenschuld eo ipso gegeben ist. Bleiben sich nun aber die beiden Mahlzeiten darin gleich, daß das Fleisch dessen genossen werden muß, was mit seinem Blute zur Sühnung der Sünden gedient hat, so wird im neutestamentlichen Mahle, dem gegenbildlichen, erfüllenden Abendmahle das Essen und Trinken ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi.

Darum reicht auch Christus das Brot mit den Worten dar: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird." Er „dankete" aber vorher, ehe er es darreichte. Die Evangelisten haben εὐλογήσας, Paulus εὐχαριστήσας. Sein Segnen war demnach ein Danken, daß Gott dieses Brot zu dem gemacht habe, wozu es dienen sollte, und sein Danken war hinwiederum eine Zuwendung jenes göttlichen Segens an das Brot. Denn bei JEsu fiel Bitten und Danken in eins zusammen vermöge seiner ewigen Gemeinschaft mit dem Vater. Die Bedeutung des εὐλογεῖν wie des εὐχαριστεῖν liegt also darin, daß er durch dasselbe das irdische Element für seine Bestimmung weihte, Träger des himmlischen zu sein. Er bricht aber auch das Brot, um, wie wir aus 1. Cor. 11, 24 ersehen, dadurch abzubilden, daß auch seinem Leibe werde Gewalt angethan werden. Wie schlecht hätte der Bißen ungesäuerten Brotes dem nahrhaften Fleische des Passahlammes entsprochen, wenn es nichts hätte sein sollen, als bloses Brot! Und wozu hätte es noch einer besonderen Segnung desselben bedurft? Aber JEsus reicht es ja dar mit der ausdrücklichen Deklaration, daß es sein Leib

sei. Denn nicht eine Ermahnung, an Christi Leib dabei zu denken, sind diese Worte, sondern, wie gesagt, die Deklaration eines Faktums, die Aussage eines Thatbestandes. Denn es ist ein lächerlicher Einwand, den man von unirter und unionistischer Seite machen hört, daß der HErr jene Worte aramäisch gesprochen habe, in welcher Sprache das „ist" nicht gesetzt werde. Denn für's Erste haben wir uns an den inspirirten Text unseres neuen Testamentes zu halten, der in den sämmtlichen vier Berichten das ἐστί hat; für's Zweite sind doch in jeder Sprache zwei unvermittelt neben einander gestellte Begriffe entweder völlig, oder für die bestimmte Beziehung, in welche sie der Zusammenhang bringt, einander gleichgestellt, so daß wir auch im Griechischen das ἐστίν entbehren könnten, ohne daß am Sinne des Wortes auch nur das Geringste geändert wäre. Wenn ich lese יְהוָה רֹעִי, so kann ich keinen Augenblick zweifeln, daß hier der Gott des Heils und Hirte beziehungsweise einander gleichgestellt werden, ohne daß ich zu diesem Verständnisse erst des Verbums bedürfte. David will sagen, daß ihm Jehova auf dem Heilsgebiete ganz dasselbe und zwar wesentlich und wahrhaftig ist, was auf dem Gebiete des natürlichen Lebens einem Schafe sein Hirte ist. Ja, wenn ich in einer Gesellschaft von Deutschen eine männliche Person vorstelle mit den Worten: Hier der Herr Pfarrer, so wird auch ohne das dazwischentretende „ist" Jedermann verstehen, daß die vorgestellte Person und der Herr Pfarrer im Verhältnisse völliger Identität zu einander stehen.

An unserer vorliegenden Stelle nun sind eben so unzweideutig Brot und Leib einander gleichgestellt; aber nicht in absoluter Weise, so daß überall und immer Brot und Leib Christi identisch wären, sondern in der bestimmten Beziehung, welche der Zusammenhang angibt, nämlich unter der Voraussetzung, daß es von Christo zum Zwecke des Essens dargereicht wird. In diesem begrenzten Falle stehen Brot und Leib in unbegrenzter Gleichheit, so daß Niemand das Brot genießen kann, ohne den Leib Christi zu genießen, und umgekehrt Niemand des

Leibes Christi theilhaftig werden kann, ohne jenes Brot zu essen. Das ist der klare Wortsinn der Schrift, welcher sich dem einfältigen, nur auf den Willen des HErrn gerichteten Auge leicht erschließt, ohne daß es besonderer gelehrter Künste bedürfte, und die ursprüngliche Stiftung des Abendmahls legt somit ein klares Zeugniß ab für die Richtigkeit der kirchlichen Lehre von der unio sacramentalis des Brotes und des Leibes Christi.

Hier aber drängt sich von selbst die Frage auf, welchen Leib der HErr damals mitgetheilt habe, und sie hat umsomehr Recht, auch im katechetischen Unterrichte, wenigstens in den öffentlichen Christenlehren besprochen zu werden, als sie selbst in unseren Landgemeinden gar vielfach gethan wird. Die Ansicht, als habe der Herr damals nur die feierliche Stiftung des Mahles vollzogen, nicht aber zugleich schon seinen Leib, der ja noch nicht gekreuzigt und verklärt gewesen sei, mitgetheilt, widerspricht ebensowohl sich selbst, indem ja der Begriff der Stiftung fordert, daß die Handlung das, was sie später sein sollte, gleich das erste Mal sein mußte; als sie auch andererseits dem klaren Wortlaute des Textes widerspricht, welcher ausdrücklich als dargereichtes Gut den Leib bezeichnet, welcher im Begriffe steht dahingegeben zu werden, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Andererseits kann es aber auch nicht der Leib in seiner irdischen Fleischesgestalt gewesen sein, weil Jesus nicht nur mit dieser unter den Genießenden sitzen blieb, sondern auch Joh. 6. eine capernaitische Nießung seiner Menschennatur ausdrücklich zurückweist. Der Herr, der nicht aus sündlichem Samen gezeuget war, hat auch nicht so im Fleische gelebt, wie wir, die wir dem Tode verfallen sind. Wie er Macht hatte über sein Leben, es zu geben und zu behalten, so hatte er auch Macht über seinen Leib, wie wir es an seinem wunderbaren Wandeln auf dem Meere sehen, welches sich ja um deßwillen so eng an die Speisung der Fünftausend anschloß, damit den Jüngern das Verständniß aufgeschlossen würde für die darauffolgende wunderliche Rede vom Essen und Trinken seines Flei-

sches und Blutes. Daß er aber auch Macht gehabt habe, seine Verklärung für die zeitweilige Dauer der Leibesmittheilung vorauszunehmen, kann uns der wunderbare Vorgang auf Thabor veranschaulichen. Wie das Wandeln auf dem Meere und die Verklärung auf Thabor uns versinnlichen, daß Jesus Macht gehabt habe, seinen verklärten Leib darzureichen, so kann uns jene wunderbare Speisung der Fünftausend zum Fingerzeig dienen, wie er im Stande war, diesen Leib zu einer Speise Vieler zu machen. Daß er seinen Leib in seiner Integrität jedem Genießenden mittheilen könne, ohne ihn selbst zu verlieren, wird von jeher am schlagendsten erläutert durch die Vergleichung mit einer Lichtflamme, an der man tausend Flammen entzünden kann, ohne ihr die ihr eignende Ganzheit und Vollständigkeit zu nehmen.

Aber auch daß das Trinken des Blutes zum vollen Genusse des Abendmahls gehöre, beweiset der Akt der Einsetzung. Denn als eine selbständige, ganz coordinirte Handlung wird die Austheilung des Blutes der Austheilung des Leibes an die Seite gesetzt. Desselbigen gleichen, gerade so wie er das Brod genommen hatte, nahm er auch den bei dem Passah vier bis fünfmal kreisenden Kelch nach dem Abendmahle, d. i. nach vollendetem Passahmahle, segnete auch ihn und gab ihn dann seinen Jüngern. Durch diese Segnung Christi ist nun der im Kelch enthaltene Wein nicht bloser Wein mehr, so wenig das Brod schlecht Brod geblieben war. Wir werden durch diese Segnung des Kelchs, der bereits eine gottesdienstliche Bestimmung hatte, unwillkührlich an 1. Cor. 10, 16 erinnert, wo Paulus den neutestamentlichen Kelch *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν* nennt. Ein Kelch der Segnung oder Lobpreisung *) ist der Kelch des Abendmahls wie des Passahmahls, indem beide den Dank für die im Mahle gefeierte Gnadenthat be-

*) Auch Löhe erklärt der Gemeinde in seinem Beicht- und Kommunionbuch: „Der Ebräer sah das Dankgebet über seine Speise als Segnung derselben an; der HErr segnete die Speise, indem er dankte.“

gleiten. Aber der Abendmahlskelch hat das voraus, daß ihm auch eine εὐλογία widerfährt, während der Passahkelch nur einer εὐλογία Ausdruck gegeben hatte. Denn die εὐλογία, welche die Gemeinde über dem Kelche durch ihren Diener vollzieht, ist ja nur Wiederholung der ursprünglichen Segnung Christi.

Was nun der dargereichte Wein durch die Segnung Christi ist, sagen die seine Darreichung begleitenden Worte: „Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut." Kelch steht hier, wie sich leicht von selbst versteht, metonymisch für Wein *). Der von Christi Mund gesegnete und von Christi Hand zum Zwecke des Trinkens dargereichte Wein ist die καινὴ διαθήκη, das neue Vermächtniß, die neue Bundesordnung Gottes, im Gegensatz zum Blut des alten Bundes. Wodurch er aber das ist, sagt der präpositionale Zusatz ἐν τῷ αἵματί μου, d. h. damit, daß er mein Blut ist. „Dieser Kelch ist ein Neues Testament in meinem Blut, das ist, meines Bluts halber ist der Becher ein solch Ding, und ohne mein Blut wäre er's nicht." Luther. Diese Worte weisen ausdrücklich auf jenen alttestamentlichen Akt zurück, wo Moses den im Gesetze zwischen Gott und dem Volke geschlossenen Bund mit Blut besiegelt und die Besprengung des Volkes mit den Worten begleitet: הִנֵּה דַם־הַבְּרִית Ex. 24, 8. Es ist jene Handlung so einzigartig, wie die Selbstopferung Christi im neuen Testamente. Dort stellt Gott mittlerisch sein Gnadenverhältniß zu dem Volke Israel her, wie er es hier mit der Menschheit herstellt. Beidemale geschieht es durch Blut. Aber dort hat der Mittler das Bundesblut neben und außer sich, hier ist es des gottmenschlichen Mittlers eigenes Blut, welcher διὰ πνεύματος αἰωνίου sich selbst dargebracht hat (Hebr. 9, 14). Um so viel herrlicher also ist das neue Verhältniß zu Gott, denn das alte, als das ewige gottmenschliche Leben über dem vergänglichen Thierleben steht. Denn Blut ist Leben. Als

---

*) Vgl. Matth. 26, 42: „Ist es denn möglich, daß dieser Kelch von mir gehe, ich trinke ihn denn."

ewiges Leben ist es ein Leben, welches nicht im Tode bleibt, wie das Thierleben, sondern den Tod überdauert und nach demselben noch sich wirksam geltend machen kann. Darum kann Christus im Voraus sein Blut zu einem Tranke geben, ehe er es im gewaltsamen Tode vergossen hat, weil ihm auch nach seiner Vergießung noch Dasein und Wirkung zukommen wird. Um deßwillen kann er auch sagen: sein Blut ist die neue Gottesordnung, nicht blos es vermittelt dieselbe. Denn beides gilt von diesem Gottesblute. Kahnis hätte umsoweniger Anstoß nehmen dürfen, das zu behaupten, als ihm αἷμα nicht = Tod, sondern „das durch den Tod hindurchgegangene Leben Christi" ist. (Lehre v. Abdm. S. 70.) v. Hofmann sagt also mit Recht im Schriftb. II. 2, S. 194: „Das für uns verströmte Leben ist eben so sehr selbst, was uns Gott zugedacht hat, als uns in demselben vermittelt ist, was er uns zugedacht hat". Denn auch dann, wenn wir, wie wir durch die Taufe mit Wasser und Geist Glieder des Reiches Gottes auf Erden geworden sind, durch die Geistestaufe der Verklärung in das Reich der Herrlichkeit eingetreten sein werden, wird unser höchster Genuß ein Essen und Trinken sein Luc. 22, 29. Was dieses zum Inhalt haben werde, sagt uns die Vergleichung mit der Taufe. Fällt bei dieser zugleich mit dem ganzen Fleischesleben der Träger des Wassers weg und bleibt die Gabe des Geistes, so bleibt auch als Objekt für den Genuß im Himmelreich die verklärte Natur Christi. Ja, das Blut Christi, das neue Gewächs, die verklärte Frucht des himmlischen Weinstocks, ist nicht nur Mittel des neuen Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott, es ist die ewige Gabe dieses Verhältnisses selbst. Erklären wir also getrost, das Blut Christi ist das neue Testament.

Was seinem Blute bevorstehe, sagt JEsus in den Worten: „das für euch vergossen wird." Aber er fügt dießmal auch hinzu, wozu seinen Jüngern die milde Vergießung seines Blutes gereichen werde, nämlich „zur Vergebung der Sünden." Diese Zweckbestimmung wird dem Sinn nach denn auch zu gelten

haben für die Worte: „Mein Leib, der für euch gegeben wird.“ Den Leib und das Blut, mit deren Dahingabe und Vergießung am Kreuze er die Versöhnung des Menschengeschlechtes stiften wird, gibt er seinen Jüngern hiemit als einwohnendes Gut und Eigenthum zu genießen.

Daß es nicht bei der einmaligen Feier dieses Mahles bleiben, sondern daß dieselbe als eine Stiftung bis zur Wiederkunft des HErrn gelten solle, sagt der Schluß: „Solches thut zu meinem Gedächtniß;“ ganz entsprechend dem über das Passah gesprochenen Worte: „Und sollt diesen Tag haben zum Gedächtniß und sollt ihn feiern dem HErrn zum Fest“ Ex. 12, 14. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß das Abendmahl ein bloses Gedächtnißmahl sei. Es ist eine Bethätigung unseres Andenkens an den durch den Tod hindurchgegangenen Heiland *), welche er mit der Mittheilung seines Leibes und Blutes erwiedert. Das also, was wir im Abendmahle thun, schließt ja nicht aus, was JEsus in demselben an uns thut.

So hat denn der historische Vorgang der Abendmahlseinsetzung in der That bewiesen, daß unser neutestamentliches Altarsakrament die wunderbare Mittheilung des Leibes und Blutes Christi unter dem Brod und Wein an die Gemeinde des HErrn ist.

Die nächste Frage des Katechismus enthält die Zweckbestimmung des h. Abendmahles. So herzlich wir uns aber bisher über die meisterhafte Erörterung Luther's freuen konnten, so leid thut es uns, ihn in dem folgenden Abschnitt nicht mit gleicher Schärfe verfahren zu sehen. Hätte er aus dem so trefflich definirten Wesen des Sakramentes heraus dessen Zweck und Nutzen bestimmt, er hätte nicht irre gehen können; allein der eingeschlagene Weg konnte ihn unmöglich zum spezifischen Ziele führen. Vermöge einer irrigen Betonung und Be-

*) Wie das Passah Erinnerung an eine That war, so ist das Abendmahl Erinnerung an eine Person; denn in und mit dieser Person besitzen wir ja das von ihr erworbene Heilsgut.

ziehung der Worte: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden" verschiebt sich nämlich Luther den Standpunkt wieder, den er bisher so entschieden eingenommen. Statt die himmlischen Elemente des Leibes und Blutes Christi zu betonen, legt er mit einem Male das Hauptgewicht auf die Participialsätze *διδόμενον καὶ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ ὑμῶν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*; und dazu kommt er hinwiederum deßwegen, weil er das Geben und Vergießen nicht auf den Sterbensakt am Kreuze, sondern auf den Distributionsakt beim Mahle bezieht. Auch wenn dieß nicht aus dem Contexte unseres Hauptstücks klar hervorginge, können wir es mit anderen Aeußerungen von ihm belegen. Er sagt in seinem großen Bekenntniß: „Es ist mir kein Zweifel, daß der Text Pauli: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, sei schlechts zu verstehen von dem Becher und Austheilen über Tische, wie er auch sagt 1. Cor. 10, 16.: Das Brot, das wir brechen, ist der ausgetheilete Leib Christi. Weil denn der Text im Paulo, so von Brot oder Leib Christi redet, von der Austheilung über Tische, und nicht von dem Hingeben an dem Kreuze verstanden wird, so kann freilich der Text vom Becher auch eben denselben Verstand leiden. Und so würden Matthäus und Markus denn auch sich finden, nämlich: Das ist mein Leib; bei welchem sie nichts sagen vom Geben, als sei es sonst wohl zu merken, daß er seinen Leib ihnen gebe, wenn er spricht: Das ist mein Leib, da habt ihr meinen Leib. Also auch vom Becher, das ist mein Blut, für euch ausgegossen, das ist über Tisch ausgetheilet und fürgesetzt zur Vergebung der Sünden." Ebenso sagt er in seiner Schrift wider die himmlischen Propheten: „Wir verstehen das Brechen von der Austheilung des Leibes im Abendmahle." (Vgl. Kahnis a. a. O. S. 100. 325.) Wir sehen recht wohl ein, welche guten Dienste diese Auffassung, wenn sie begründet wäre, für den Beweis der Gegenwart Leibes und Blutes Christi im AM. leisten würde, wie auch Luther selbst meint (groß. Bekenntniß), „damit wäre doch allen Schwärmern das Maul abermal gestopft mit aller Ge-

walt." Allein der Buchstabe der Schrift ist dagegen. Deßhalb legt auch schon die Form. Conc. die fraglichen Worte anders aus, Sol. Decl. VII. ed. Müll. p. 657: Christus redet „von seinem wahren, wesentlichen Leib, den er für uns in den Tod gegeben, und von seinem wahren, wesentlichen Blut, das er vor uns am Stamm des Kreuzes zur Vergebung der Sünden vergossen hat." Diese schriftmäßige Auffassung finden wir denn auch wieder bei den rechtgläubigen Lehrern der Kirche, vor Allem bei Calov und Joh. Gerhard. Treffend Kahnis: „Die Richtigkeit dieser Auslegung kann nicht zweifelhaft sein. Allerdings sind Brechen und Ausgießen den Elementen entlehnte Ausdrücke, bezeichnen aber nicht Akte, welche Christi Leib und Blut mit den Elementen theilen, sondern schreiben Christi Leib und Blut Thatsachen zu, wovon jene, an den Elementen vorgehenden Akte Symbole sind." (a. a. O. S. 102.)

Mit dieser Auffassung hängt es denn auch zusammen, daß ihnen Luther ein so großes Gewicht einräumt, daß er ihnen nicht nur die Zweckbestimmung des Sakramentes entnimmt, sondern sie auch „neben dem leiblichen Essen und Trinken als das Hauptstück im Sakrament" hinstellt. Oben waren ihm richtiger Weise Leib und Blut Christi die Substanz des heiligen Mahles, jetzt nimmt mit einem Male das Wort diese Stellung ein. Oben hat das Wort richtig die Bedeutung angenommen, daß es die irdischen Elemente mit dem Inhalte der himmlischen füllt, nun kehrt sich das Verhältniß um, und Leib und Blut Christi legen sich als Pfänder und Siegel um das den Mittelpunkt bildende Wort von der Sündenvergebung herum. So wenig läßt Luther Leben und Seligkeit unmittelbar aus dem Genusse von Leib und Blut Christi*) emaniren, daß er sie

*) Im großen Katech. dagegen sind ihm die wirkenden Potenzen Leib und Blut Christi, wie er sagt: „Nun kann je Christus Leib nicht ein unfruchtbar vergeblich Ding sein, das nichts schaffe noch nütze."

erst in zweiter Linie als einfache Consequenz der im Worte empfangenen Sündenvergebung aufführt: „Denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." Aber auch das das Sakrament constituirende Wort ist nicht das Wort von der Sündenvergebung, sondern das Wort: „Das ist mein Leib;" „Das ist mein Blut," gerade wie es in der Taufe der Name der allerheiligsten Dreieinigkeit ist. Daß also in dem fünften Hauptstücke ein Dualismus herrscht, müssen wir uns frei und offen gestehen.

Aber wir können uns diesen Dualismus auch erklären. Er hat seinen Grund in der doppelseitigen Gegnerstellung, die Luther in der Lehre vom Abendmahle einzunehmen hatte. Hier waren die Sakramentierer mit ihrem Spiritualismus, dort die Römischen mit ihrer Magie im Priesterwort und Wirkung (opus operatum) zu bekämpfen. Jene nöthigten ihn, die Gegenwart der himmlischen Materie, diese, die Bedeutung von Wort und Glauben zu wahren. Hat Luther die beiden Resultate seines großen, heiligen Kampfes unvermittelt neben einander stehen lassen, so ist es die Aufgabe des Katecheten, die Vermittlung zur Einheit herzustellen, ohne polemisch gegen den Text des Katechismus aufzutreten. Handelt sich's ja nur darum, daß nicht die ganz richtige Consequenz gezogen ist aus dem so siegreich gewonnenen und glücklich dargestellten Begriff des Abendmahls. Was würde ich darum geben, wenn Luther auf die Frage: Was nützet denn solch Essen und Trinken? geschrieben hätte: „Das zeigen uns Brod und Wein, unter denen uns Christus seinen Leib und sein Blut mittheilt; nämlich, daß uns im Sakrament Stärkung und Mehrung*) durch die Vereinigung mit Christi Leib und Leben gegeben wird."

*) Das Essen erhält, das Trinken steigert unser leibliches Leben. — Erklärt ja Luther selbst viel bestimmter im Cat. maj.: „darum ist es gegeben zur täglichen Weide und Fütterung, daß sich der Glaube erhole und stärke, daß er in solchem Kampf nicht zurück falle, sondern immerdar je stärker und stärker werde."

Nun er aber nicht so geschrieben hat, wird es am besten sein; wir lassen bei der näheren Erklärung im Unterrichte den Satz: „Das zeigen — der Sünden" liegen; nehmen aus dem Folgenden die richtige Bestimmung heraus, daß das AM. Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit wirke und fügen am Schlusse die weitere Frage hinzu: Warum wirkt dieses das Sakrament? — Antwort: Weil es uns mit Christi Leib und Leben vereinigt. — Hat dir aber nicht schon die Taufe diese Güter geschenkt? — Ja. — Wenn dir nun das AM, sie wiederum schenkt, wie verhält es sich dann zur Taufe? — Es stärkt und mehrt das dort in mir angezündete Glaubensleben, gleichwie Brot und Wein das durch die Geburt geschenkte Leibesleben nähren und mehren. — Auf diese Weise scheint uns die Consequenz unseres Sakramentsbegriffs zu ihrem Rechte gekommen zu sein, ohne daß dem ehrwürdigen Texte des Katechismus zu nahe getreten wurde.

Wir haben früher schon einmal darauf aufmerksam gemacht, daß wir den Parallelismus zwischen dem vierten und fünften Hauptstücke nicht betonen sollen, weil er kein durchgeführter ist. Das tritt uns wieder recht klar vor das Auge in der Beantwortung der Frage: „Wie kann leiblich Essen und Trinken solche große Dinge thun?" Wäre der Parallelismus eingehalten, so müßte die Antwort etwa folgendermassen lauten: Brod und Wein thut's freilich nicht, sondern das Wort „das ist mein Leib, das ist mein Blut" und der Glaube, so solchem Worte im Sakramente trauet; denn durch dieses Wort ist es ein Mahl des Leibes und Blutes Christi, wie St. Paulus sagt zu den Corinthern im dritten Kapitel: „Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi, das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?" — Die irrthümliche Beziehung der Worte διδόμενον und ἐκχυνόμενον von Seite Luther's zieht sich auch durch diesen Abschnitt unseres Hauptstücks hindurch. Wir werden bei der Erklärung desselben wieder am besten thun, wenn wir aus demselben nur den Hauptinhalt

herausnehmen, daß das Essen und Trinken von Brot und Wein an sich freilich nichts von jenen Gütern wirken könne, daß aber ja zu Brot und Wein das Wort der Einsetzung hinzutrete und jene Substanzen zu Trägern der himmlischen Materie mache; wer also den Einsetzungsworten glaube, der empfange mit dem Wesen des Mahles auch seinen Segen. An diesen letzteren Satz wird sich dann bequem die Lehre von dem Genusse der Unwürdigen anschließen, welche — was mit unerbittlicher Nothwendigkeit aus der Objektivität des Sakramentes hervorgeht, — auch das Wesen des Abendmahls empfangen, aber ohne seinen Segen, im Gegentheil zum Fluche.

Somit ist dann auf das ungezwungenste der Uebergang zu der letzten Frage des Hauptstückes gemacht: „Wer empfähet denn solch Sakrament würdiglich?" Mit der äußeren Vorbereitung der Zucht über den Leib, um dem Geiste die Andacht nicht zu erschweren oder gar unmöglich zu machen, beginnt Luther. Doch ist das eine Vorbereitung, welche ohne ihre rechte Beziehung auf die innere von ganz untergeordnetem Werthe ist. Die rechte Würdigkeit besteht in dem subjektiven Glauben, welcher die Buße zu seiner Voraussetzung hat. Aber welchen Inhalt muß dieser Glaube haben? Luther antwortet: Die Worte „für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden." Fassen wir diese Worte in dem Sinne, der ihnen nach dem Zusammenhange des biblischen Textes zukommt, so gehört zur würdigen Begehung des Abendmahls zunächst nichts anderes, als der Glaube an den versöhnenden Tod Christi. Aber hätten wir denn mit dieser Bestimmung nicht das Gewicht wieder aufgegeben, welches wir oben auf die richtige Definition des Sakramentes gelegt haben, würden nicht vielmehr durch ihre praktische Durchführung jegliche confessionellen Schranken des Altares niedergeworfen und der Union Thür und Thor geöffnet? — Man hat es unierter und unionistischer Seits bereits geltend gemacht, daß Luther, so streng er sich auch, besonders in seinem Briefe „an die Christen zu Frankfurt" (1533), persönlich gegen alle und jede Abendmahlsgemeinschaft

mit Andersgläubigen ausgesprochen, doch in seinem für die Kirche geschriebenen Katechismus Bedenken getragen habe, jene Exklusivität bekenntnißmäßig zu sanktioniren. Somit sei auch die Concordienformel in ihren späteren Bestimmungen zu weit gegangen und die lutherische Kirche könne unbedenklich jeden zu ihrem Altare zulassen, der nur in aufrichtiger Buße an den Versöhnungstod seines Heilandes glaube.

Aber wir wissen ja bereits, daß Luther diesen Worten eine andere Beziehung gegeben. Ihm gelten sie nicht vom Kreuzestode, sondern von der Distribution während der Sakramentsverwaltung selbst. Sagt er ja, außer der bereits angeführten Stelle aus seinem großen Bekenntniß, im Cat. maj. (ed Müll. p. 503.): „Denn darin (in diesen Worten) hast du beides, daß es Christus Leib und Blut ist, und daß es dein ist als ein Schatz und Geschenke." Wenn er auch später bedenklich geworden ist über diese Beziehung der Worte, so ist er doch niemals ganz über dieselbe hinausgekommen. Kahnis (a. a. O. S. 101) kann uns folgende historische Mittheilung aus der Feder des alten Mathesius machen: „Um diese Zeit habe ich D. Martinum zum letzten gesehen und gehört, darum ich seines letzten Worts zu mir gern gedenke. Denn wie er mir am 24. Aprilis einen Trostbrief am M. Kaspar Heiderich gab, dem abwesend sein Söhnlein zu Freiberg gestorben war, und ich ihn gesegnet: Herr Doktor, sagt ich, nur noch ein Wort. Christus spricht: Das für euch gegeben wird, laut solches vom Opfer am Kreuz oder von der Austheilung des wahren Leibes Christi im Abendmahle? Utrumque, spricht er. Darauf sah ich ihn zum letzten auf dieser Erden, will's Gott, so will ich ihn bei unserm Herrn Christus wieder mit anschauen und ewig sein Tischgesell bleiben." Im Jahre 1529, als Luther unsern Katechismus schrieb, hatte er noch die letztere Ansicht allein. Er will also hier offenbar sagen, zur rechten Würdigkeit gehöre der Glaube, daß man im AM. Leib und Blut Christi empfange, und daß man sie zur Vergebung der Sünden empfange. Nimmermehr also wird unser Katechismuswort, wenn

es nur aus seiner historischen Genesis heraus aufgefaßt wird, ein unionistisches Treiben rechtfertigen.

Allein selbst wenn wir die fraglichen Worte in ihrer richtigen, biblischen Beziehung nehmen, wie wir sie ja jetzt so nehmen müssen, weil die Schrift immer die norma normans der norma normata bleibt, — ist denn das Stück von dem würdigen Empfang des Sakramentes los zu reißen von den ihm vorangehenden Stücken und als isolirte Einzelheit zu betrachten? Will ihm denn nicht recht eigentlich die Lehre vom Wesen und Segen des Sakramentes zur Voraussetzung dienen? — Der Katechet wird demnach, um den vollen, mit dem vorliegenden Katechismustext beabsichtigten Sinn zum Verständniß zu bringen, aus dem Zusammenhange des Ganzen die ergänzende Erklärung hinzufügen müssen, daß zur rechten Würdigkeit der zwiefache Glaube erforderlich sei: erstens, daß Christus seinen Leib und sein Blut für mich am Kreuze hingegeben und vergossen habe, zweitens, daß er mir beides im Abendmahle darreiche. So beanspruchen wir ebenfalls ein Utramque für den rechten Glauben, nur ohne es aus den Worten allein abzuleiten, aus denen es Luther ableitet.

Doch aller bisher als nothwendig dargestellten Behelfe und Ergänzungen wären wir enthoben, wenn ein Vorschlag Berücksichtigung und Annahme finden könnte, den wir uns hier in aller Bescheidenheit zu machen erlauben. Stünde in den drei letzten Antworten unseres Hauptstückes überall statt des blosen Appositionalsatzes „für euch gegeben und vergossen" der vollständige Satz: „Das ist mein Leib und mein Blut für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden", so würden fast alle Dissonanzen wegfallen, welche wir zwischen der Begriffsbestimmung des Sakraments und seiner Zweckbestimmung ꝛc. aufgefunden haben. Aus diesen vollständigen Worten könnte dann weit einfacher der Nutzen des Abendmahls abgeleitet werden; von ihnen als Gesammtheit könnte dann in Wahrheit gesagt werden, sie seien neben dem leiblichen Essen und Trinken das Hauptstück im Sakrament; sie schlössen endlich auch

jenes Utrumque des Glaubensinhaltes in sich, welches wir von einem würdigen Abendmahlsgaste fordern. Diese Textesergänzung, welche uns Katecheten so sehr zu Statten käme, wäre so wenig gegen den Sinn Luther's, daß wir sie ihm vielmehr schuldig sein dürften, wenn wir ihn bei unserer nunmehrigen Beziehung jener Apposition auf den Sterbensakt auch das vollständig sagen lassen wollen, was er bei seiner Beziehung derselben auf den Distributionsakt zu sagen beabsichtigte. Ueberdieß würde die Vornahme dieser Ergänzung so ohne alles Aufsehen in der Gemeinde, ja ohne daß es nur von der Mehrzahl bemerkt würde, zu bewerkstelligen sein.

Wenn würdig nur der Glaubige ist, so ist unwürdig der Unglaubige, wie der Halbglaubige, oder „wer nicht glaubet oder zweifelt". Unter diesen Zweiflern sind, weil ja gerade die Stärkung des Glaubens der spezifische Gewinn des Abendmahls ist, nur die verstanden, welchen ihr Zweifel nicht leid ist, deren Seelenzustand vielmehr in der finsternißdrohenden Dämmerung des Abends, nicht in der tagverheißenden Morgendämmerung sein natürliches Abbild hat.

So hat uns also unser Hauptstück gelehrt, daß das Abendmahl der mündliche Genuß des verklärten Leibes und Blutes Christi ist, und daß es Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit, weil Gemeinschaft mit Christi Leib und Leben wirke. Freilich liegt nicht im leiblichen Essen und Trinken an sich die Kraft dieser Wirkung, aber es ist ja das Wort der Einsetzung im Sakramente wirksam, welches mit Brot und Wein Leib und Blut Christi verbindet und so Jeden des verheißenen Segens theilhaftig macht, der in der rechten, würdigen Seelenverfassung das Sakrament empfängt.

Hier wird nun auch der rechte Ort sein, nach dem Unterschied von Taufe und Abendmahl zu fragen und denselben mit wenig Worten aufzuzeigen. Der erste und nächste Unterschied spricht sich schon in der Anordnung aus, in welcher der Vollzug beider Sakramente dem menschlichen Subjekte nahe gelegt wird; dort heißt es: „Lasse sich ein Jeglicher taufen" (Apo-

πιαϑήτω ἕκαστος), hier dagegen: „Solches thut zu meinem Gedächtniß“ (τοῦτο ποιεῖτε). Dort also läßt das menschliche Subjekt etwas an sich geschehen, hier bethätigt sich dasselbe, und zwar in der Taufe als Einzelsubjekt, in der Begehung des Abendmahls inmitten einer feiernden Gemeinde.

Allein hier, im Zusammenhange unseres Katechismus kommt das Abendmahl als Gnadenmittel in Betracht; es ist also hier nicht zunächst zu betonen, was das menschliche Subjekt mit der Begehung desselben thut, sondern was es empfängt, was also der zur Rechten Gottes sitzende Mittler zwischen Gott und der Menschheit vermöge seiner Selbstbethätigung mittelst des Abendmahls gibt und wirkt. Wir werden also an unsere obige Beobachtung anknüpfend fortfahren müssen: Dieses Thun der Gemeinde und des Einzelnen als Gliedes der Gemeinde macht Christus zum Mittel, seinen Leib und sein Blut mitzutheilen. So kommen wir auf den Unterschied der in den beiden Sakramenten dargereichten Gabe. In der Taufe ist sie der gottmenschliche Geist JEsu Christi (τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ), im Abendmahl die verklärte Menschennatur Jesu Christi. Dort also macht uns Christus der Gemeinschaft mit ihm theilhaftig, sofern sie bereits auf Erden verwirklicht, hier, sofern dieselbe noch Gegenstand unserer glaubigen Hoffnung ist. Und damit kommen wir schließlich auf den Unterschied der Wirkung. Daß der Geist in sich wirksam ist, liegt schon in seinem Namen, er ist der lebendigmachende; aber auch der verklärte Leib Christi ist als Träger gottmenschlichen Lebens kein todter Besitz für uns, umsoweniger, als er schon in seiner Gestalt des Fleisches Kräfte des Segens ausströmen ließ, wie wir an der Heilung des blutflüssigen Weibes ersehen können. Die Taufe nun pflanzt in uns das neue Leben des Glaubens und ist deßhalb das Sakrament der Wiedergeburt. Dieses empfangene Geistleben des Glaubens aber tragen wir hienieden noch in einer Natur, die der Sünde und dem Tode verfallen ist. Der Zustand dieser unserer alten Natur erschwert uns den Glauben und hindert die freie Entfaltung des neuen Lebens. Wie

Luther das mit so unvergleichlicher Kraft und Einfalt in seinem großen Katechismus ausdrückt (Müll. S. 502): „Denn durch die Taufe werden wir erstlich neu geboren, aber daneben bleibt gleichwohl die alte Haut im Fleisch und Blut am Menschen; da ist soviel Hinderniß und Anfechtung vom Teufel und der Welt, daß wir oft müde und matt werden, und zuweilen auch straucheln. — — Dazu ist nun der Trost gegeben, wenn das Herz solches fühlet, daß ihm will zu schwer werden, daß es hie (im Abendmahl) neue Kraft und Labsal hole." In dem Zustande meiner nichtigen Natur nun ist mir schon das ein großer Trost, daß ich an einen Heiland glaube, der bereits im Stande der Verklärung ist, mit andern Worten: Daß ich Christi Fleisch und Blut geistlich genieße (vgl. Joh. 6.) Aber der HErr kommt meiner Schwachheit noch mehr zu Hilfe. Er senkt auch seine verklärte Menschennatur in mich ein, damit sie so, in meine eigene Natur aufgenommen, von dieser meiner Natur aus mit ihren verborgenen übersinnlichen Kräften (vgl. des blutflüssigen Weibes Heilung) mein wiedergebornes Personleben in seinem Glauben stärke. Das Ziel des ganzen Heilsweges ist, daß ich Ein Geist und Ein Leib mit dem Heilsmittler werde. In die Gemeinschaft seines Geistes bin ich durch die Taufe versetzt; aber der HErr läßt mich das Ziel meiner Hoffnung, daß ich einst in Gemeinschaft aller der Seinigen mit Ihm, dem Verklärten auch leiblich in Gemeinschaft stehen und ihn zum ewigen Inhalt meines Daseins haben werde, er läßt mich dieses Ziel, sage ich, auch hienieden, soweit es in einer Natur τῆς σαρκός und in einer Gemeinde ἐν σαρκί möglich ist, von Zeit zu Zeit genießen, damit ich um so beharrlicher verbleiben möge in jenem Leben des Geistes, das er bereits in mir verwirklicht hat, bis ich mit allen Heiligen Gottes dahin komme, wo das Abendmahl sein ewiges Gegenbild finden wird. Ist die Taufe das Sakrament der Wiedergeburt, so ist das Abendmahl das Sakrament der Gemeinschaft in der vollsten und allseitigsten Beziehung des Wortes, das Sakrament der heiligen Kommunion.

D. B.

Wie wir zur Bedrängniß des Pabstthums stehen.

Nachdem seit Jahrzehnden fort und fort dem Protestantismus die Selbstauflösung in Aussicht gestellt worden, ist nun vielmehr über die römische Kirche ein Verhängniß gekommen, dessen bisheriger Verlauf schon schlimm genug wäre, wenn er auch nicht noch viel Schlimmeres in nächster Zukunft erwarten ließe. Ein katholischer Fürst, welcher schon längst in kirchlichen Dingen ohne Rücksicht auf päbstliche Einsprache und Bedrohung vorgeschritten war, hat unbekümmert um kirchliche Strafen und, was noch mehr heißen will, ohne daß sich Vollstrecker derselben fanden, nahezu den ganzen Landbesitz des Pabstes mit Waffengewalt geraubt, oder, wenn man lieber will, seinen aufrührerischen Unterthanen die Abwerfung seiner Herrschaft ermöglicht; und ein anderer katholischer Fürst, welcher sich den einzigen Beschützer des Pabstes nennt, hält ihn nun unter diesem Namen in dem kümmerlichen Reste seines Besitzthums so gut wie gefangen, unter beständiger Androhung, wenn er sich nicht zur Verzichtleistung auf die ihm geraubten Länder bequeme, ihn durch Zurücknahme des zweideutigen Hülfsheers dem in Rom selbst unausbleiblichen Aufruhre preiszugeben. Im übrigen Italien aber lassen Volk und Geistlichkeit dieß nicht etwa nur theilnahmlos geschehen, sondern ein Abentheurer, welcher erklärte, daß er auf dem Quirinal die Einheit Italiens ausrufen wolle, hat die einmüthigste Unterstützung gefunden, und Schaaren von Mönchen und Geistlichen haben sich ihm zu Gebote gestellt, als er auf dem Wege zu jenem Ziele die Völker Siciliens und Neapels gegen ihr Herrscherhaus aufwiegelte. Und die übrige katholische Welt? Einige tausend Söldner hat die päbstliche Werbung zusammengebracht; aber ein Theil von ihnen mußte wegen Zuchtlosigkeit entlassen werden, noch ehe er Dienste that, und von dem Reste hat nur ein kleiner Theil im Kampfe den Muth bewiesen, welchen die Begeisterung für die vertheidigte Sache gibt. Geld allerdings ist dem Pabste in dieser Zeit

der Bedrängniß aus den katholischen Ländern zugeflossen, wo die Geistlichkeit an die Pflicht des Peterspfennigs mahnte; aber wie wenig auch des Geldes in Vergleich mit der Zahl und dem Reichthum seiner kirchlichen Unterthanen! Es reicht nicht einmal hin, um die Einkünfte der verlorenen Landschaften zu ersetzen, und der Augenblick ist nahe, wo der Pabst die ihm noch unterthänigen schon deshalb aufgeben muß, weil er die Kosten ihrer Verwaltung nicht mehr bestreiten kann.

Wie erklären sich diese Thatsachen? Von der Bevölkerung des Kirchenstaats mag man sagen, daß ihr Unmuth über unheilbare Schäden der päbstlichen Regierung, von den Völkern Italiens, daß ihr Verlangen nach staatlicher Einigung mächtiger gewesen sei, als die Ehrfurcht vor dem Oberhaupte der Kirche. Aber wie erklärt sich der Mangel an Theilnahme bei der übrigen katholischen Christenheit? Etwa daraus, weil es sich nur um die weltliche Herrschaft des Pabstes handelt? Aber der Pabst hat doch wiederholt vor aller Welt die Beraubung, die ihm widerfuhr, als Verbrechen an der Kirche Christi, als Kirchenraub gebrandmarkt, und seinem Klageruf und Hülfschrei antwortend hatten die bischöflichen Würdenträger aus fast allen Theilen der ihm unterthänigen Christenheit mit einer Einmüthigkeit, die als unerhört gepriesen wurde, das gleiche Urtheil der Verabscheuung in öffentlichem gemeinsamem Zeugnisse ausgesprochen: nicht zu gedenken, daß auch solche, denen der Pabst nicht der heilige Vater, sondern nur ein in rechtmäßigem Besitze stehender Fürst war, die heuchlerische Verhöhnung und schamlose Vergewaltigung, die ihm widerfuhr, aufs Aeußerste entrüstete. Und doch kein anderer Erfolg?

Es ist eben nicht blos der Fürst des Kirchenstaats, welcher bei der katholischen Christenheit so wenig Theilnahme findet, sondern diejenige Frömmigkeit muß selten geworden sein, welche zu Opfern für die Kirche bereit ist, die ihn zum Oberhaupte hat. Ein innerer Verfall der römischen Kirche, vor allem in Italien, tritt zu Tage, dessen Umfang selbst uns Protestanten überrascht. Garibaldi konnte einen Gavazzi mit sich führen und

ihn auf den Märkten nicht blos, sondern auch in den Kirchen Neapels zum beifallumstürmten Prediger seines Hasses gegen den Pabst machen, von welchem er selbst unter dem Jubel des Volks öffentlich lästerte, er gehe auf dem Wege des Teufels. Daß der Protestantismus, welcher in Toscana so mächtig um sich greift, mit dem Buche von der Wohlthat Christi, welches einst Italiens Volk zum Evangelium hat bekehren wollen, viel Verwandtschaft hat, glauben wir allerdings nicht; aber, wie er auch beschaffen sei, die Kirche, in der er so um sich greifen kann, sobald ihn keine Polizeigewalt mehr fern hält und kein Gefängniß mehr seiner Bekenner wartet, muß schon zuvor in einem ganz anderen Zustande gewesen sein, als den man ihr vor wenigen Jahren auf Anlaß jenes päbstlichen Triumphzugs nachrühmte. Es mag sein, daß noch überall in Italien, wie es jüngst in Calabrien vorgekommen sein soll, die Bauern in Aufruhr gerathen, wenn ihnen gesagt wird, man wolle ihnen ihren Ortsheiligen nehmen; aber darum ist nicht minder gewiß, daß ein Volk, welches, um zu staatlicher Einheit zu gelangen, den Pabst nichts achtet und einem Gebannten zufällt, und dessen Geistlichkeit entweder nicht wagen darf, dem entgegenzutreten, oder gar aus freiem Antriebe diese Strömung leitet, durch kein inneres Band der Frömmigkeit der römischen Kirche verbunden ist.

Schlimm genug, wenn es auch nur in Italien so stände, wenn das Pabstthum auch nur da — oder sagen wir, gerade da? — wo es seinen Sitz hat, von einer so beschaffenen Kirche umgeben wäre. Schlimmer noch, viel schlimmer, wenn wir aus den öffentlichen Aeußerungen über die katholische Kirche oder auch über das Pabstthum, welche in Frankreich durch den Widerstand des Pabstes gegen die Zumuthungen des französischen Kaisers hervorgerufen und von letzterem geduldet worden sind, entnehmen dürfen, welche innere Stellung zu der einen und dem andern der Kaiser bei seinem Volke voraussetzen zu können glaubt. Er gestattet den ihm dienstbaren Zeitungen, zwei Fragen zu erörtern, welche wohl schwerlich gestellt werden dürften, wenn er es nicht für möglich hielte oder wenigstens für möglich

gehalten wissen wollte, daß er früher oder später im Sinne der darauf gegebenen Antworten handle. Die eine ist, ob sich nicht die katholische Kirche Frankreichs, indem sich der Kaiser für ihr Oberhaupt erkläre, in eine Verfassung bringen lasse, welche den Pabst für sie überflüssig mache; die andere noch verwunderbarere, ob ein guter Katholik auch ein guter Franzose sein könne. Die erstere wird bejaht und darauf hingewiesen, daß eine Nachahmung des Beispiels Heinrichs VIII. möglich sei, ohne die Kirchenlehre anzutasten; die andere wird verneint und die Thatsache geltend gemacht, daß sich hinter den staatlichen Umwälzungen eine religiöse vollzogen habe, durch welche die Lehre der Kirche mit der Sinnesweise des französischen Volks in einem unheilbaren Widerspruche stehe. Die erstere Antwort geht auf ein näheres Ziel, und die Aussicht auf ein allgemeines Stimmrecht, aus welchem dann die Wahlen der Bischöffe hervorgehen sollen, ist geeignet, die niedere Geistlichkeit mit demselben zu befreunden; die andere geht auf ein ferneres Ziel, welches die Geistlichkeit schrecken soll, wenn sie sich für die kaiserliche Kirchenregierung nicht gewinnen lassen will, und die Berufung auf die fortgeschrittene Bildung des französischen Volks ist geeignet, den innerlich der Kirche entfremdeten Massen die Abwerfung der kirchlichen Gewohnheit wünschenswerth zu machen. Durch die Kühnheit dieser beiden Gedanken geht der Kaiser über seinen Oheim hinaus und wird dem Antichrist ähnlicher.

Sind dieß Dinge, über welche wir Protestanten uns freuen sollen, weil wir darin ein Verhängniß sich vollziehen oder anbahnen sehen, welches wie eine göttliche Antwort auf die Schadenfreude ist, mit der man römischer Seits alle Wirren und Uebel des Protestantismus als Fortschritte seiner zunehmenden Selbstauflösung zusammenzählte? Sollen wir Lutheraner dem Beispiele Englands folgen, wo man unter Hohn und Spott die Herabwürdigung und Entblösung des Pabstthums, die Rathlosigkeit des Pabstes und die Vergeblichkeit seiner Klagen, Strafen und Hülferufe bejubelt? Es würde sich schlecht für uns ziemen, Schadenfreude mit Schadenfreude zu erwidern.

Nicht zu gedenken, daß in der Art und Weise, wie gegen den Pabst verfahren und wie dieses Verfahren beurtheilt worden ist, die Verläugnung der bisherigen Rechtsgrundlagen des staatlichen Lebens und des Völkerverkehrs in den Rang eines obersten Grundsatzes eingetreten erscheint, dessen sittliche Heillosigkeit jeden, der das Recht werth hält, erschrecken muß: ist die schwere Anfechtung, welche frommen Gemüthern der römischen Kirche aus der Gefährdung der ihnen heilsnothwendig scheinenden Verfassung derselben erwächst, für jeden christlich Gesinnten ein Gegenstand schmerzlichen Mitgefühls. Auch sind wir Lutheraner nicht so unbelehrt, um von dem, was dem Pabste widerfährt oder noch widerfahren kann, solches Heil zu erwarten, wie es sich der englische Pabsthaß verspricht, wenn er sich auf andere Gründe seiner Berechtigung besinnt, als die ihm ängstigend zum Bewußtsein kommen, so oft er an Irland denkt. Wir haben um kein Irland zu sorgen, und kennen die römische Kirche besser, als daß wir glauben sollten, es werde mit ihr zu Ende sein oder sie werde eine andere werden, wenn der römische Staat aufhört, Kirchenstaat zu sein. Wir wissen auch besser, was evangelische Wahrheit ist, und was dazu gehört, daß ein Volk ihr gehorsam werde, als daß wir uns zu dem bekennen könnten, was sich jetzt unter dem Namen des Protestantismus in Italien einbürgern will, oder von massenhafter Bibelverbreitung hoffen könnten, sie werde das verrottete Volk dieses Landes vom Aberglauben zum Glauben bekehren. Was aber in Frankreich möglicher Weise eintritt, dessen haben wir uns noch weniger, haben wir Deutschen uns am allerwenigsten zu getrösten. Drei verschiedene Möglichkeiten sehen wir dort vor uns. Wird der Pabst dem Kaiser dienstbar, weil ihm dieser Dienst einen größern Gewinn für seine kirchliche Herrschaft verspricht, als den ihm fernerhin sein weltliches Fürstenthum zu sichern vermöchte; so wird hinwieder der Kaiser dem Pabste dienstbar werden und ihm seine Macht zu Gebote stellen, um alle Ansprüche und Machtmittel desselben zu seinen eigenen zu machen: Gelegenheit, sie zu verwenden, böte ihm gleich das nächste diesseits des

Rheins angränzende Land. Oder der Pabst beharrt dabei, seine Zumuthungen zurückzuweisen, und er versucht es mit einer Verfassung der französisch-katholischen Kirche, welche ihm den Zorn des Pabstes gleichgültig macht: dann wird er an den Protestanten seines Reichs die Hoffnungen, welche der Univers beim Beginne seiner Herrschaft auf ihn setzte, um so mehr erfüllen, je größer der Machtzuwachs ist, welchen ihm die Vereinigung des kirchlichen Regiments mit dem staatlichen bringt. Oder endlich die Anhänglichkeit des geistlichen Standes an den Pabst widersteht der Versuchung, und er läßt sich weder durch die Aussicht, was von dem Kaiser zu hoffen, noch durch die Gewißheit, was von ihm zu fürchten ist, dazu bestimmen, ihm mehr zu gehorchen, als dem Pabste: so fehlt es ihm nicht an Entschlossenheit, um die religiöse Umwandlung, welche sich hinter den staatlichen und gesellschaftlichen Umgestaltungen seines Volks vollzogen hat, zur Offenbarung zu bringen, und die Scheidewand zwischen der religiösen Gewohnheit und der wirklichen Sinnesart desselben zu durchbrechen. Die Religion der fortgeschrittenen Bildung und Gesittung tritt an die Stelle der nur überererbten, im Alleinbesitz einer unvolksthümlichen Geistlichkeit befindlichen, dem Geiste der Zeit und dem Geiste der großen Nation fremd gewordenen. Welchen Beifall wird dies finden auch diesseits des Rheins von Heidelberg bis Hamburg! Welch ein Stoff für eine Durlacher Conferenz! Sollte das deutsche Volk, welchem noch jüngst der „Stern des Jahrhunderts“, Alexander von Humboldt, geleuchtet hat, an Höhe der Bildung, und dessen David Strauß mit der Romantik des Christenthums längst gebrochen hat, an Muth zur Vollendung der Reformation, der deutschen Reformation, hinter dem französischen zurückstehen? Wahrlich, die nationale Feindschaft gegen den Neffen des großen Kaisers dürfte bei der Mehrheit der jetzigen Stimmführer unsres Volks vor der Erkenntniß seiner Sendung weichen, welche nun offenbar werde, ein Reich des Geistes und nicht der Waffen zu gründen.

Sind dies die Möglichkeiten, welche sich an die jetzige Be-

drängniß des Pabstes anschließen, so würde uns der Muth zur Freude fehlen, wenn wir uns auch nicht der Schadenfreude schämten und nicht mit denen Mitleid hätten, welchen das zur Glaubensanfechtung wird, was man uns bejubeln heißt. Wir sehen Gottes Gericht, aber wir gesellen uns nicht zu denen, durch die es sich vollzieht, sondern geben Raum dem Zorn. Aber freilich eben so wenig gesellen wir uns zu denen, über die es ergeht. Mit Verwunderung haben wir gesehen, daß in einem lutherischen Lande für Pflicht erachtet wurde, der Noth des Pabstes mit Geld zu Hülfe zu kommen; mit noch größerer Verwunderung, daß Etliche, die sich Protestanten nennen, den Zeitpunkt gekommen meinten, wo sich die Gläubigen der beiden Kirchen zusammenthun und wenn auch nur erst mittelbar eine Vereinigung derselben anbahnen müßten. Erklärt sich Ersteres als ein thatsächliches Bekenntniß zu dem gebrochenen staatlichen Rechte, welches man, damit es recht auffällig sei, gerade da ablegen zu müssen meinte, wo kirchlicher Gegensatz davon hätte abhalten mögen; so begreift sich das Andere nur aus einem Mangel an geistlichem Verständnisse dessen, was vor unsern Augen vorgeht. Freilich wenn die Verfassung der römischen Kirche ein Heilsgut ist, welches sie vor der unsern voraus hat; dann ist durch die Gefährdung des Pabstthums, welches einer selbstständigen weltlichen Stellung nicht entbehren kann, die christliche Kirche selbst gefährdet, und wer letztere lieb hat, müßte dann darauf bedacht sein, die unter dem Pabste verfaßte Kirche in dem Augenblicke, wo ihr das sie auszeichnende Gut verloren zu gehen droht, durch Zuführung der außer ihr befindlichen Gläubigen neu zu stärken. Aber wer einsieht, daß die römische Kirche gerade dadurch der christlichen Wahrheit entfremdet ist, daß sie das Evangelium ihrer äußern Verfassung unterordnet; der wird in dem, was sich jetzt zuträgt, vielmehr eine ernste Mahnung an die frommen Katholiken erkennen, zu erwägen, ob sie ihre Zuversicht nicht auf solches setzen, das Fleisch ist, und wird sich hüten, die Wirkung dieser göttlichen Mahnung dadurch zu stören und abzuschwächen, daß er sie glauben macht, die Bekenner des

Evangeliums seien durch eben das Verhängniß, welches sie selbst bekümmert und ansicht, zu der Erkenntniß gebracht worden, wie unentbehrlich für die Kirche überhaupt die jetzt gefährdete äußere Gestalt der römischen sei. Jene Mahnung folgt rasch auf eine andere, welche an das Gewissen der frommen Katholiken ergangen ist, als ihnen die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Maria's aufgedrungen wurde. Der Inhalt dieses Dogmas und die Art, wie es zu Stande gekommen, hätte sie ernstlicher beunruhigen sollen, als der Fall gewesen ist; sie übertäubten das Gewissen des Glaubens und ließen es nicht zu Worte kommen, um den werth gehaltenen Schein, als ob die äußere Einheit der Kirche auch eine innere sei, nicht zu stören. Das Pabstthum aber meinte sich neu befestigt und die ihm untergebene Kirche fester an sich geschlossen, schärfer nach außen abgeschlossen zu haben. Wunderbare Fügung Gottes, daß ihm eben jetzt, nach diesem prunkhaft gefeierten, in das grellste Licht gestellten Siege über ein Widerstreben, das aus dem heiligen Geiste stammte, in dem weltlichen Einheitsverlangen eines Volks, in der gewissenlosen Herrschbegier eines Fürsten eine Feindschaft ersteht, deren Gebahren offenbar macht, auf wie wenig Ehrfurcht es zählen kann, und deren Erfolge geeignet sind, wo solche Ehrfurcht sich noch findet, die Frage nahe zu legen, ob Gott denn auch wirklich den Bestand seiner Kirche an das Bestehen des Pabstthums geknüpft habe! In wie weit diese Frage in frommen Gemüthern Raum gewinnt, ist freilich nicht nach solchen Blättern, wie die historisch-politischen oder le Monde zu beurtheilen: in ihnen sieht man nur das verzweifelte Bemühen, sich dagegen zu verstocken, wenn sie sich in solchen Zeiten, statt mit den aufgebrochenen Eiterbeulen der eigenen Kirche und den drohenden Gefahren derselben, lieber mit wirklichen oder angeblichen Schäden des Protestantismus oder mit Schmähung der Reformation und der Reformatoren beschäftigen. Was sich an wirklicher Frömmigkeit innerhalb der römischen Kirche findet, ist denen, welche diese Blätter schreiben, fremd; und so soll uns auch ihr Haß gegen das Evangelium und die Kirche desselben

das Mitgefühl nicht verkümmern, welches uns bei dem Gedanken an die unausbleibliche Anfechtung der gläubigen Gemüther ergreift. Die evangelische Bethätigung aber dieses Mitgefühls besteht darin, daß wir der Anfechtung, welche Gott ihnen sendet, an unserm Theile behülflich sind, die Frucht zu wirken, welche Gott durch sie wirken will.

Schon in sofern ist dieselbe eine Mahnung auch für uns. Wenn jetzt, wo es gläubigen Katholiken bedenklich werden muß, daß an dem weltlichen Fürstenthume des Pabstes der Bestand der Kirche Gottes hängen soll, auf unserer Seite recht offenbar wäre, welch eine andere Bürgschaft die Verheißung, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen, an der alleinigen und allein kirchebildenden Herrschaft des Evangeliums hat; wie mächtig müßte diese Wahrnehmung die heilsame Wirkung jener Anfechtung unterstützen und fördern! Leider aber ist der gegenwärtige Zustand unserer Kirche nicht darnach angethan, diese Wahrnehmung denen, die außer ihr sind, zu erleichtern: ist er doch für uns selbst eine harte Glaubensprobe. Ich rede jetzt nicht von den Massen, welche in ihr dem Evangelium entfremdet sind: ein Katholik, welcher die kirchebewahrende Macht des Evangeliums nicht anders erkennen wollte, als an der Abwesenheit der vom Herrn geweissagten Feindschaft des großen Haufens gegen dasselbe, würde eben nur gewillt sein, eine falsche Einheit der Kirche mit einer andern zu vertauschen. Was ich beklage, ist das Verhalten derer, die sich zum Evangelium bekennen, aber ihren Eigenwillen lieber haben, als die Einheit, welche es schaffen will: sei es, daß sie eine Einigung erzielen wollen, welche das Evangelium nicht selbst wirkt, indem sie die Kirche behandeln, als wäre sie ein weltliches Gemeinwesen; oder daß sie Verschiedenheiten ausschließen, welche das Evangelium unter sich befaßt, indem sie statt der kirchlichen Glaubenseinheit eine schulmäßige Einerleiheit der Lehrform erzielen; oder endlich, daß sie für Sonderlichkeiten, welche mit dem Evangelium Nichts zu thun haben, einen Raum in Anspruch nehmen, welcher der Ordnung des kirchlichen Gemeinlebens zu-

gehört, indem sie zwar von Kirche sprechen, aber die Sekte meinen.

Dieß alles zu bessern, läge nur an uns; wir brauchten nur dem Evangelium besser zu gehorchen, zu dem wir uns bekennen. Denn als die Kirche des Evangeliums haben wir dieß voraus, daß die Herrlichkeit der Braut Christi bei uns zu sehen ist, welches auch die greifbare Erscheinung sein mag, die ihr die Lage und der Fortgang der weltlichen Dinge vergönnt oder übrig läßt. Wäre sie nur so zu sehen, daß unsere Thorheiten es heilsbegierigen Seelen nicht allzu sehr erschwerten, sie zu erkennen! Damit wäre mehr gethan, als mit der Hast, über die gefallenen Schlagbäume der römischen Kirche unsere Bibeln und Lehren in das übel bereitete fremde Land zu werfen. Aber auch unsere eigene Zukunft sollte uns mahnen. Der Sturm, welcher das Pabstthum einen Augenblick niederwirft, wird die Kirche des Evangeliums auch überfallen, und wie findet er uns! Und wenn er vorübergebraust ist, wie werden wir uns dann finden? Das Pabstthum, wie hart es auch zu Boden fallen mag, wird wiedererstehen, vielleicht mächtiger, als zuvor; denn es hat noch eine große Zukunft, bis es zum Vollmaße seines antichristischen Wesens gelangt: aus der Welt selbst, von der es augenblicklich bestritten wird, kann es neue Kräfte gewinnen, und es wird neue Wege finden, sie sich zu befreunden. Wir haben keine Hoffnung solcher Art, sondern die Welt wird uns immer fremder und feindlicher werden. Wie viel mehr sollten wir unsere Wurzeln in dem Boden, darein wir gepflanzt sind, in einander schlingen, damit nicht nur das Evangelium bleibe, welches unserer jeweiligen Kirchengestalt entrathen kann, sondern auch diese unsere Kirche diejenige bleibe, in welcher die Christenheit zu der ihr schlüßlich verheißenen Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes hinankommt!

Die Principien christlicher Ehegesetzgebung im Betreff der Scheidung.

Auf Anlaß der von mir jüngst herausgegebenen Schrift über „die Ehescheidungsfrage" sind mir von befreundeter Hand Fragen gestellt worden, deren Beantwortung ich nicht blos um des Freundes, sondern um des christlichen Gewissens willen für meine Pflicht halte. Und wenn ich hiebei nicht die einzelnen Fragen der Reihe nach beantworte, sondern eine ausführlichere Darlegung meiner Ansicht versuche, so wird das sowohl dem Interesse des Fragestellers, als dem der Sache selbst am besten entsprechen. Um aber den Leser sofort in das einzuführen, um was es sich handelt, stelle ich die an mich gerichteten Fragen so, wie sie lauten, an die Spitze der ganzen Untersuchung. Der Inhalt des mir zugestellten Schreibens ist folgender:

„Sie sind in Ihrer Schrift hinsichtlich der Anwendung, welche von dem richtigen Verständniß der neutestamentlichen Schriftstellen über Ehe und Ehescheidung für die Behandlung der Frage von Seiten der Obrigkeit eines christlichen Gemeinwesens zu machen sei, bei den Zweifeln, die sich in dieser Beziehung aufdrängen, stehen geblieben. Und es hat überdies den Anschein, als ob Sie der Meinung sich zuneigten, daß, obwohl man nicht sagen könne, Ehebruch und bösliche Verlassung im eigentlichen Sinn seien von wegen göttlichen Gesetzes die einzigen Scheidungsgründe, doch eine christliche Ehegesetzgebung über diese zwei Gründe nicht hinausgehen dürfe, wenigstens nicht, ohne diejenigen, um deren „Herzenshärtigkeit" willen Scheidung aus anderen Gründen zu gewähren sein möchte, als bürgerlich straffällig zu behandeln, womit dann zusammenhängen würde, daß auch Allen, welche eine Scheidung aus irgend einem andern Grunde erlangt hätten, nur als „Reuigen und Bußfertigen" der Segen zur Wiederverehelichung zu ertheilen wäre.

Ich wünschte, daß Sie uns eine Lösung jener Zweifel gäben, und daß diese Lösung eine andere, als die eben angedeutete sein möchte.

Dafür bäte ich Sie dann, hauptsächlich zu erwägen, ob denn wirklich die auf Grund eines Ehegesetzes richterlich erkannte Scheidung „der Substanz nach berechtigte Selbstaufhebung der Ehe bleibt"? — so nämlich, daß nur, wo eine wirkliche, d. h. auch formelle Selbstaufhebung der Ehe — bei rechtlicher Möglichkeit freier Selbstscheidung — sich sittlich

rechtfertigen lasse, richterliche Scheidung auf Antrag des einen Theils zulässig sei? ob nicht die Herbeiführung der Scheidung durch Anrufung des unparteiisch über den Betheiligten stehenden Richters für die sittliche Beurtheilung etwas wesentlich Anderes sei, als Selbstaufhebung der Ehe?

Dabei würde auch die Frage Aufmerksamkeit verdienen, ob nicht in dem Ausspruche Christi die alleinige Benennung der π., als des Falles, in welchem der Mann sich vom Weibe ohne Sünde scheiden könne, mit der Behandlung dieser Scheidung als eines Selbstgerichts des Mannes über das Weib zusammenhänge?

Ein weiterer Punkt der Erwägung wäre folgender. Wenn die Herbeiführung richterlicher Scheidung durch eine Scheidungsklage als materielle Selbstaufhebung der Ehe wegen des Wortes Christi sich nur durch π. rechtfertigen ließe, wie ließe sich dann die Klage auf Scheidung wegen malitiosa desertio rechtfertigen, da letztere doch auch nicht von selbst „scheidet, was Gott zusammengefügt hat", folglich auch hier die wirkliche Scheidung erst durch den richterlichen Ausspruch erfolgt, und diesem nicht blos die Bedeutung beigelegt werden kann, zum Gebrauch einer durch bereits erfolgte „Scheidung dessen, was Gott zusammengefügt hat", erlangten Freiheit zu berechtigen?

Drängt aber diese Erwägung zu der Anerkennung, daß es im Grunde das entschiedene μὴ συνευδοκεῖν οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ ist, welches im χωρισμός liegt, was den Richter berechtigt, das Recht des desertor auf Fortbestand der Ehe für verwirkt zu erklären, und den verlassenen Theil berechtigt, diese Erklärung zu begehren, so führt das sofort zu der weiteren Frage, ob, wenn nach dem gegenwärtigen Recht das „Sich scheiden" im vollen Sinn des Worts rechtlich unmöglich gemacht und nur noch im Sinne dessen, was wir unter malitiosa desertio verstehen, möglich ist, diese als das Einzige gelten kann, worin sich ein entschiedenes μὴ συνευδοκεῖν οἰκεῖν μετ' ἀλλήλων kund zu geben vermöge? Ob nicht unser Zusammenhalten der Ehen durch äußeren Zwang analoge Erweiterungen des Scheidungsgrundes der malitiosa desertio nöthig mache, wenn der vom Apostel gewollten Freiheit wahre Genüge geschehen solle? Ob nicht dabei eine Gesetzgebung, welche Scheidung nur wegen Ehebruchs und eigentlicher böslicher Verlassung gestattete, der Bosheit gegenüber der Unschuld in Beziehung auf Verkümmerung des Ehesegens mehr Raum geben würde, als es dem Sinne des Apostels gemäß wäre? Ob jeder Ehetheil als strafbar und als der Mahnung zur Buße bedürftig anzusehen sei, der aus irgend einem andern Grunde, als wegen Ehebruchs und eigentlicher böslicher Verlassung den Richter um Scheidung anrufe?

Vielleicht würde sich ergeben, daß wo wirksamer richterlicher Schutz in Beziehung auf das eheliche Verhältniß nur durch Verfügung einer temporaria separatio gewährt werden kann, diese aber vermöge einseitiger Schuld in der Art erfolglos bleibt, daß sie, um den unschuldigen Theil genügend zu schützen, zu einer perpetua separatio ausgedehnt werden müßte, die Scheidung vom Gesichtspunkt des Apostels aus eben so statthaft sei, als wenn der hartnäckige Ehetheil von dem andern „sich geschieden" hätte.

Schließlich würde dann zu bedenken sein, ob es nicht Fälle geben könne, wo die thatsächlich kund gegebene hartnäckige Verachtung der wesentlichsten ehelichen Verpflichtungen im äußerlichen ehelichen Zusammenleben einem „Sichscheiden" so gleich komme, daß es des Versuchs der temporaria separatio gar nicht bedürfe, um sich zu überzeugen, der wirksame Schutz der Unschuld gegen die an der Ehe frevelnde Bosheit könne nur durch richterliche Scheidung gewährt werden.

Allerdings, glaube ich, muß man so sagen: es ist christliche Tugend, außer dem Fall der πορ. und der anderseitigen völligen Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft bei völliger Unmöglichkeit, ihre Herstellung zu bewirken, alle andere blose Erschwerung des ehelichen Zusammenlebens zu tragen, und es ist Schwachheit, in irgend einem andern Fall richterliche Scheidung zu begehren. Aber die Versündigung an der Ehe hebt erst da an, wo richterliche Scheidung begehrt wird, ohne daß gesagt werden kann, der andere Theil habe sein Recht auf Fortbestand der Ehe frevventlich verwirkt. Gleichwie es Schwachheit ist, aber nicht Sünde, wegen Injurie, oder wegen des genommenen Rocks zu klagen, wo der Gegner durch stilles Tragen des Unrechts gewonnen werden könnte und sollte. Es ist aber eine Gesetzgebung nicht unchristlich, welche der Schwachheit zu Hülfe kommt, sondern nur welche offenbarer Versündigung Vorschub leistet. Und es hat auch die Kirche nicht schon der Schwachheit, sondern nur der Versündigung mit Entziehung des Segens entgegenzutreten. Der Herr und sein Apostel würden mißverstanden, wenn man sie so verstünde, als forderten sie nur äußerliches Beisammenbleiben außer dem Fall der πορ. Aber was sie wirklich fordern, ist Sache einer Gesinnung, welche weder die Gesetzgebung erzwingen, noch Staat oder Kirche zur Bedingung der Anerkennung des Einzelnen als Christen machen, oder deren blosen, wenn auch thatsächlich kund gegebenen Mangel ein christliches Gemeinwesen so behandeln kann, daß es um dessen willen Jemanden „wissen ließe, er sei nicht mehr Christ, sondern Heide und im verdammten Stande."

Von diesen Unterscheidungen wird Kirche und Staat bei Anwendung der Schriftstellen auf die Behandlung der Ehefälle ausgehen müssen. Das ist aber der Grundgedanke, welchen wir bisher in unsern Erörterungen über Ehescheidung in der Zeitschrift hauptsächlich verfolgten. Wie Sie dazu sich stellen wollen, das bestimmt zu erfahren, muß unser Hauptanliegen sein."

Ich erlaube mir nun zuerst die Punkte zu bezeichnen, über welche ich mich entweder nicht deutlich genug ausgedrückt habe, oder bei welchen in der Fragestellung ein Mißverständniß obgewaltet zu haben scheint.

Der erste fragliche Punkt betrifft die Art und Weise, in welcher mir das in der Schrift Ausgesagte für die christliche Ehegesetzgebung maßgebend zu sein scheint. Es ist richtig, daß ich in Bezug auf Ehe und Scheidung ein Gesetz göttlichen Willens, welches so, wie es lautet, unbedingt geltend und nicht von wandelbaren Voraussetzungen abhängig ist, nur in den Worten der ursprünglichen Einsetzung der Ehe finden kann, nach welchen die Ehe ihrer Natur nach eine nicht nach menschlicher Willkür aufzulösende Gemeinschaft Zweier zu einem Fleische ist. Und zwar ist diese ursprüngliche Ordnung Gesetz in dem Sinne, in welchem jede göttliche Institution ihrem Wesen nach göttliches Gesetz ist*), und ganz besonders diese mit der Schöpfung des Menschen gesetzte, ursprüngliche Ordnung als ein Gesetz von universeller, alle Menschen, nicht blos die Christen, angehender Geltung betrachtet werden muß**). Dieses Gesetz ursprünglicher Ordnung stellt Christus der mosaischen Concession wie dem Mißbrauch derselben entgegen (non quod Christus peculiari quadam lege ea — divortia — pro-

*) Omnis divina institutio simul est divina lex. Quenstedt syst. II. p. 1592.

**) Acsi lex matrimonialis a Christo repetita et inculcata solum concernat Christianos, cum omnibus in conjugio viventibus lex matrimonialis in primaeva conjugii institutione praescripta sit, eademque juris gentium et naturae sit. Calov. bibl. ill. T. IV. p. 314.

hibuerit, wie seiner Zeit Grotius meinte und mit Recht dafür von Calov getadelt wurde). Aber dieses Gesetz ursprünglicher Ordnung und unlösbarer Gemeinschaft soll nicht zu einem Deckmantel werden, unter welchen sich der Frevel sündiger, ehewidriger Unordnung flüchtet. Deshalb erklärt sich Christus unter Voraussetzungen, welche in Bezug auf die Form der Scheidung mit dem mosaischen Scheidungsrecht stehen und fallen, über die Bedingung, unter welcher allein der Mann rechtmäßig die noch bestehende Ehe aufheben und eine andere freien darf. Und ebenso erklärt sich sein Apostel unter Voraussetzungen, welche den Rechtsüblichkeiten oder Gewohnheiten der heidnischen, römischen und hellenischen Welt entnommen sind, über den Fall, wo die Schuld des die Ehegemeinschaft aufhebenden Theils das Recht auf Fortbestand der Ehe verwirkt hat und der unschuldige Theil in seinem Gewissen nicht mehr an seine eheliche Verpflichtung sich gebunden erachten muß. In beiden Fällen aber zeigen schon die geschichtlichen Voraussetzungen, unter welchen die Aussprüche entstanden sind, daß deren Gesammtinhalt in seinem Wortlaut nicht als eine Gesetzesvorschrift von universeller Geltung gefaßt werden darf. Auch ist fast überflüssig, zu sagen, daß es kein Gesetz der Scheidung gibt, welches wie das Gesetz nicht zu lösender Einheit der Ehe aus dem Wesen der Ehe selbst flöße. Es gibt nur ein Recht, dessen sich der unschuldige Theil gegen den schuldigen, welcher an der Ehe gefrevelt hat, ohne Sünde bedienen oder auch nicht bedienen kann. Und ebensowenig trägt das, was Christus oder Paulus sagt, die Form einer für ein christliches Gemeinwesen bestimmten Rechtsvorschrift, indem in beiden Fällen Rechtsbestimmungen oder Rechtsgewohnheiten vorausgesetzt werden, deren Denkbarkeit, Nothwendigkeit oder Zulässigkeit bei einem christlichen Gemeinwesen wegfällt. Nach allen diesen Beziehungen bestreite also auch ich, daß die Aussprüche Christi und seines Apostels im Sinne eines göttlichen Gesetzes von universeller Geltung oder im Sinne von Rechtsvorschriften für ein christliches Ge=

meinwesen gefaßt und so, wie sie lauten, zur Anwendung gebracht werden können. Allein ich kann hieraus nicht ableiten, daß eine christliche Ehegesetzgebung über das hinausgehen dürfe, was an den Aussprüchen des Herrn und seines Apostels bleibt, wenn das hinweggedacht ist, was nur auf Voraussetzung gewisser geschichtlich gegebener Zustände ruht. So wenig ich billigen könnte, wenn man das von Christus dem Manne zuerkannte oder gelassene Recht der Selbstscheidung durch ein unbedingtes, gesetzliches Scheidungsverbot aufhöbe, so wenig könnte ich billigen, wenn man das richterliche Ermessen für jene Fälle, in welchen Christus das Selbsteinschreiten des Mannes zur Aufhebung der Ehe zuließ, von andern Gründen als denjenigen abhängig machte, welche mit dem von Christus genannten Grunde identisch sind oder zum mindesten aus ihm sich principiell richtig ableiten lassen. Und so wenig ich es für richtig halten könnte, wenn man deshalb, weil die vom Apostel vorausgesetzte „Trennung“ in dieser Form bei einem gesetzlich geordneten, christlichen Gemeinwesen schwer denkbar ist, überhaupt auf Schutz des unschuldigen Theils gegen andere Formen der „Trennung“ verzichtete, so wenig würde ich es für richtig halten, wenn eine christliche Ehegesetzgebung beliebig andere Gründe berechtigter Scheidung aufstellte, statt dessen sich zu vergewissern, daß sie nur jenes Princip, von welchem der Apostel ausging, so zur Geltung bringe, wie es durch die veränderten Verhältnisse, durch die ehegesetzlichen Bestimmungen, den gesetzlichen Zwang des ehelichen Zusammenbleibens, die Unzuläßigkeit der Selbstscheidung u. s. w. bedingt ist. Kurz ich glaube, daß innerhalb des Begriffs der *πορνεία* und des *χωρισμός* alles das liegt, was sich eine christliche Ehegesetzgebung als berechtigten Scheidungsgrund aneignen darf; daß es aber nicht gerechtfertigt ist, andere, außerhalb dieser Sphäre liegende Scheidungsgründe beliebig nebeneinander zu stellen, und daß die Außerachtlassung dieser Gränze und der innerhalb derselben liegenden Principien nicht blos manchen berechtigten Scheidungsgründen der älteren lutherischen Praxis den Schein

der Schriftwidrigkeit gegeben, sondern auch, und namentlich später, zu schriftwidriger Ueberschreitung der berechtigten Gränzen geführt hat. Soll ich also auf die Frage antworten, ob eine christliche Ehegesetzgebung über die zwei in der Schrift genannten Scheidungsgründe hinausgehen dürfe, so würde ich dies zu verneinen haben, jedoch mit dem Zusatze, daß mir die πορνεία die Rücksichtnahme auf andere, noch verwerflichere, geschlechtliche Frevel nicht auszuschließen scheint (s. m. Schrift S. 20 fgg.), namentlich sobald dergleichen Verbrechen nicht mehr mit der Todesstrafe geahndet werden, und daß der vom Apostel genannte χωρισμός nur als Typus mehrgestaltiger Fälle für die christliche Ehegesetzgebung zur Anwendung kommen kann, worauf ich ebenfalls bereits in meiner Schrift (S. 112), wenn auch nur andeutend, hingewiesen habe. Denn die bösliche Verlassung im „eigentlichen Sinne", wenn darunter das verstanden wird, was Luther und die älteren Kirchenordnungen im Sinne hatten, war schon nicht mehr das χωρίζεσθαι des Apostels in dessen ursprünglichem Sinne, sondern ein Analogon, welches in den durch die christliche Ehegesetzgebung veränderten Verhältnissen seine völlige Berechtigung hatte. Wenn also die Zahl entscheiden sollte, so würde auch ich mehr Scheidungsgründe als zwei aufzuzählen haben; dem Begriffe nach aber verhielten sie sich mir nur wie Species zu dem mit πορνεία und χωρισμός genannten doppelten genus des Frevels an der Ehe. Dies ist es, worauf nachher genauer einzugehen, ich mir vorbehalte.

Nur erlaube ich mir eine geschichtliche Bemerkung einzuschalten. Man hegt sehr häufig die Meinung, als ob der Entwicklungsgang des Eherechts innerhalb der lutherischen Kirche in Bezug auf Ehescheidung der gewesen sei, daß man ausgehend von strenger Einhaltung der in der Schrift genannten Scheidungsgründe allmälich sich einer laxeren, oder, wie Andere sagen, humaneren Anschauung zugewendet habe*). Dem

*) Man könnte eben so gut umgekehrt reden, wenn man erwägt,

aber ist nicht so. An der Schwelle der Entwickelung that sich ein Irrweg auf, als dessen Gegensatz die kirchlich approbirte Lehre des 16. und 17. Jahrhunderts auftritt. Wer sich davon überzeugen will, braucht nur das zu lesen, was „auß etlicher „Theologen bedenken von der ehescheidung, das zur zeit deß „anfangs deß Evangelii gestellt ist" in dem corpus juris matrimonialis von Erasmus Sarcerius nebst dessen Gegenbedenken fol. CXCVI. b. bis CCL. b. zu lesen ist*). Mit diesem „Bedenken" könnte fast die „fortgeschrittenste" Gesetzgebung des achtzehnten Jahrhunderts zufrieden sein. Denn hervorgegangen aus einem Vermittlungsversuch, die ältere kaiserliche Gesetzgebung dem göttlichen Worte gerecht zu machen, will es zwar, daß diese Rechte „gegen Gottes Wort, das alles richtet und „schlichtet, sollen gehalten werden", aber unter zum Theil haarsträubender Exegese, bis herab zur Vertheidigung des Satzes: Sicut consensus facit matrimonium, ita dissensus solvit. Und während dieses Bedenken das Wort, „der Mensch soll nicht scheiden", dem Ehemanne, aber nicht der „Oberkeit" gesetzt sein läßt, kommt es zu dem bedenklichen Satze, daß „wir „nun im neuen Testament von Petrus und Paulus die Lehre „haben, den ordentlichen Obrigkeiten und allen Menschen-

---

daß die Scheidung Strafe ist. In je mehr Fällen man straft, um so strenger und inhumaner erscheint man.

*) Dieses corp. jur. matrim. Frankfurt a. M. 1569 ist eine vermehrte Ausgabe des von Sarcerius († 1559) geschriebenen Buchs von der heil. Ehe und von Ehesachen Leipzig durch Jac. Berwald 1553. Dann 2. Aufl. Eisleben 1556. In jenem „Bedenken" sollen nach Bruckner in den decis. jur. matrim. Ansichten von Melanchthon und Butzer niedergelegt sein. Sarcerius sagt: „Es wolle mit verstande und guter Betrachtung „gelesen sein. Erstlich darumb, daß es zu gar leicht die Ehe„scheidung zugibt. Zum andern, daß es vil mehr ursachen der „Ehescheidung setzet, als wir nach der Schrift finden" (f. CXCVI. b.), und was dort noch weiter als bedenklich angeführt wird, das Rückgreifen auf Moses, auf kaiserliche Rechte u. dgl.

„satzungen zu gehorsamen, welchen auch Gott über solche äusser„liche Ding Gewalt geben hat, und den Gläubigen, daß sie „sich mit gutem Gewissen ihrer Ordnung halten mögen“ (f. 199. a.). Es deucht mir nun von nicht geringem Gewichte, daß im Gegensatze zu dieser fast schrankenlosen Omnipotenz der Obrigkeit und der ziemlich willkürlichen Art, nur scheinbar schriftmäßigen, allgemeinen Begriffsbestimmungen über das Wesen der Ehe dem göttlich-kanonischen Recht gegenüber ein neues Scheidungsrecht zu construiren, das Bedürfniß gefühlt und mit Bewußtsein festgehalten wurde, die Bestimmungen über Scheidung nicht außerhalb jenes Kreises von Schriftaussprüchen zu suchen, welche direct auf Ehescheidung sich beziehen. Denn hieraus erhellt, daß die Position, welche ich einzunehmen für nöthig halte, nicht erst durch den Gegensatz zu moderner Gesetzgebung hervorgerufen ist, sondern daß sie ähnlichen Ausschreitungen gegenüber von Anfang an in unserer Kirche im schärfsten Bewußtsein dieses Gegensatzes eingenommen wurde*).

Nach dieser Abschweifung kehre ich zurück und gehe zu einem zweiten Punkte über, bei welchem mir ein Mißverständniß zu bestehen scheint. Es war wenigstens nicht meine Meinung, daß die auf Grund eines Ehegesetzes richterlich erkannte Scheidung (in allen Fällen) „der Substanz nach berechtigte Selbstaufhebung der Ehe bleibe“. Die angezogenen Worte stehen (S. 121) lediglich im Zusammenhange mit der Auseinandersetzung über den einen Fall (S. 113 fgg.), in welchem der Richter nach dem Ausspruche Christi eine noch factisch und rechtlich bestehende Ehe wegen Ehebruchs scheidet. Es wollte damit nichts, als der Unterschied von jenem Falle bezeichnet werden, wo der Richter eine zwar rechtlich noch bestehende, aber factisch bereits gelöste Ehe nach dem Ausspruch des Apostels scheidet. Oder soll ich auf frühere Bestimmungen zurückgreifen, so meinte ich damit nichts, als was Aeltere mit

*) Nicht seine Ansicht stellt Sarcerius dem erwähnten Bedenken entgegen, sondern den Brauch der „Kirche“.

der Unterscheidung von divortium voluntarium und involuntarium, activum und passivum wollten*). Wenn der juristischen Begriffsbestimmung von Scheidung die oben angegebene Bestimmung widerstrebt oder wenn der Ausdruck „Substanz" verfänglich erscheint, so will ich zwar sowohl diesen Ausdruck fallen lassen als zugeben, daß diese Bestimmung für den Richter und die Ehegesetzgebung als solche keine wesentliche Bedeutung hat, indem vor dem Gesetz die Selbstaufhebung der Ehe überhaupt nicht mehr besteht. Was ich dagegen nicht aufgeben kann, das ist die wichtige Unterscheidung dieses Falles von dem andern; die Erkenntniß, daß in diesem Falle es sich nicht um richterliche Entscheidung über eine factisch bereits getrennte Ehe, sondern über eine factisch und rechtlich noch bestehende Ehe handelt; daß es der Fall ist, in welchem Christus die Selbstaufhebung der Ehe dem Manne gestattete und wo an das Gewissen des Klägers die ethische Forderung tritt zu erwägen, ob er im Angesichte Christi die Lösung der factisch und rechtlich noch bestehenden Ehe beantragen und herbeiführen dürfe und solle. Es handelt sich, um auch hier an die Ausdrücke Aelterer zu erinnern, um den Unterschied der causae divortii faciendi von den causae divortii patiendi, von welchen die ersten für den Kläger, ethisch genommen, ein specifisch anderes Gewicht haben, als in dem zweiten Falle. Wird mir das zugestanden, so kann ich den in meiner Schrift gebrauchten Ausdruck auch dahin ändern, daß in dem besprochenen Falle das

*) Abr. Calov. bibl. ill. T. III. p. 213. Hollaz. ex. p. 1381. vgl. Baier. comp. theol. posit. III, 16, 33. p. 793 adulterii casu, ubi ipso jure solvi potest et solvitur matrimonium cet. et casu malitiosae desertionis, ubi desertor ipse de facto ac temere rumpit (nicht solvit) vinculum conjugale. Dies ipso jure cet. findet sich übrigens schon in theoretisch werthlosen Handbüchern des 16. saec. wie Joach. a Beust de jure connubiorum cet. Lips. 1592. Dort in der beigefügten Abhandlung von Mauser S. 379. Aber der Sinn ist nicht ganz derselbe, wie bei der Antithese Baier's.

Substrat der richterlichen Entscheidung die Willenserklärung des Klägers ist, eine factisch und rechtlich noch bestehende Ehe geschieden wissen zu wollen, während im andern Falle auf rechtliche Scheidung einer factisch gelösten Ehe gedrungen wird.

Aber eben hier begegne ich einem dritten Punkte des Bedenkens, welches nicht durch einen undeutlichen Ausdruck oder irgend ein Mißverständniß veranlaßt ist, sondern welcher erneut zu directem Eingehen auf die Sache selbst auffordert. Es ist die Frage, „wie sich denn die Klage auf Scheidung wegen malitiosa desertio rechtfertigen ließe, da letztere doch auch nicht von selbst „scheidet, was Gott zusammengefügt hat", folglich auch hier die wirkliche Scheidung erst durch den richterlichen Ausspruch erfolgt, und diesem nicht blos die Bedeutung beigelegt werden kann, zum Gebrauch einer durch bereits erfolgte „Scheidung dessen, was Gott zusammengefügt hat", erlangten Freiheit zu berechtigen?" — Hiegegen erlaube ich mir zuerst zu bemerken, daß ein Unterschied ist zwischen „wirklicher" Scheidung d. h. einer That, welche ihrer Natur nach völlige Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft ist, und zwischen „berechtigter" Scheidung, kraft deren zum Rechtsschutz des unschuldigen Theils und zur Strafe des schuldigen Theils im Namen Gottes das eheliche Recht dem einen abgesprochen und die eheliche Pflicht für den andern als erloschen erklärt wird. Es ist ganz richtig, daß nicht die schuldbehaftete Trennungsthat als ein Act betrachtet werden kann, welcher göttlichem Willen gemäß die Rechten und Pflichten der Ehe aufhebt; aber eben so gewiß ist mir, daß in diesem Falle die Verschuldung des einen Theils den Charakter einer wirklichen Trennung d. h. einer directen Verletzung jenes Gebotes an sich trägt, kraft dessen der Mensch zwar nicht scheiden soll, was Gott zusammengefügt hat, während gleichwohl der Mensch thun kann, was Gott verbietet. Und wenn in diesem Fall der Richter scheidet, so ist nicht die richterliche Scheidungsthat als solche die eigentliche Rechtsprechung, die er zu vollziehen hat, sondern die anderweitige Strafe, welche dem Schuldigen auferlegt wird, und die

Rechtsgewährung zu neuer Verehelichung, welche er dem unschuldigen Theile zuerkennt. Ich kann mir nicht versagen, in beiderlei Beziehung an Aussprüche Aelterer zu erinnern. Bugenhagen sagt in seiner Schrift vom Ehebruch und Weglaufen (v. J. 1539) zu wiederholten Malen, es sei unverständig, ex lege factum, aus dem non debent ein non possunt zu machen und zu behaupten, daß der Frevel des Menschen ein matrimonium, welches sei conjunctio maris et feminae individuam vitae consuetudinem retinens, nicht zerreißen könne. Freilich ist es richtig: Der Mensch solt nicht weglauffen, sein Gemahel nicht verlassen, nicht so scheiden, was Gott zusammengefügt hat; „nun thut ers: Darumb soll er gestrafet werden, das unschuldige Theil aber, dem gewalt geschicht, sol beschirmet, beschützet und mit gutem Rath versorgt werden.“ Und indem er in solchem Sinne von dem frevelhaften, aber wirklichen Scheiden redet, fügt er hinzu: Darum scheiden wir auch Niemand: der Teufel scheidet und der bübische Mensch, oder, wie derselbe in der Pommer'schen Kirchenordnung von 1535 sagt: So scheyde wy se nicht, sunder de Düwell hefft se gescheydet, unde yt denne recht, dat man dem unschuldigen parte helpe (Richter KO. I. 250). In demselben Sinne meine auch ich, daß nimmermehr aus dem Verbot der Ehetrennung die Unmöglichkeit einer Frevelthat abgeleitet werden könne, welche ihrer Natur nach völlige Trennung der Ehe ist; daß in dem genannten Falle eine solche „wirkliche“ Trennung dem richterlichen Spruche vorhergeht und nicht erst durch ihn herbeigeführt wird; daß allerdings nicht der Frevel der Schuldigen der Rechtstitel ist, aus welchem der Unschuldige seine „Freiheit“ abzuleiten hat, sondern das apostolische Wort, welches, dem Schuldigen gegenüber, dem Unschuldigen, statt einer Sanction der Beraubung, die Freiheit wieder ehelich zu werden zuerkennt, und daß das wesentliche Moment in der richterlichen Rechtsgewährung nicht die Scheidung an sich, sondern die Zuerkennung dieser Freiheit ist. Und zu diesem Falle verhält sich der andere Fall rein umgekehrt.

Denn da bildet die Scheidung als Entziehung des Anrechts auf die Ehe das Hauptmoment jenes richterlichen Spruches, welcher mit strafender Gewalt den ehebrecherischen Theil trifft. Ich kann deßhalb nicht zugeben, daß im Falle der malitiosa desertio die „wirkliche“ Scheidung erst auf richterlichen Spruch erfolgt, sondern kann nur sagen, daß die vorausgegangene wirkliche Scheidung keine rechtmäßige war, und daß der richterliche Spruch nur Mittel zum Zweck ist, nicht zum Zweck, die unrechtmäßige umzuwandeln, sondern um dem Unschuldigen jenes Recht der Freiheit zuzusprechen, welches er dem Frevel gegenüber nach dem Worte des Apostels haben soll. Ja ich möchte überhaupt die Meinung aussprechen, daß das Wort und der Begriff Scheidungsrecht, wie man es der Obrigkeit beilegt, insofern zu einer schiefen Auffassung des Verhältnisses führen kann, als die Obrigkeit eben nirgend das Recht hat, eine Ehe, welche das ist, was sie nach Gottes Willen sein soll, zu scheiden; ihr Recht nur da beginnt, wo eine wider Gottes Willen zerrissene und zerstörte Ehe vorliegt, und die richterliche Scheidung nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel ist, das Strafrecht und die Schirmpflicht der Obrigkeit auszuüben, von welchen beiden das erste im Falle des Ehebruches, das zweite im Falle der Verlassung oder Trennung vorwaltet. Doch will ich das nur nebenbei berührt haben, da es zur Verständigung über die erhobenen Bedenken nichts Wesentliches beiträgt.

Viel tiefer eingreifend scheint mir aber die Frage zu sein, ob nicht mit der Aufhebung der Selbstscheidung und mit der ausschließlichen Geltung der richterlichen Scheidung sammt all' den hieran sich knüpfenden Folgen Modificationen eingetreten seien, welche auch auf die Ausschließlichkeit oder die Begriffsbestimmung der in der Schrift genannten „Scheidungsgründe“ bei deren Anwendung auf die jetzigen Verhältnisse von wesentlichem Einfluß seien. Vielleicht wird es aber gerathen sein, hier zwei Fragen von einander zu scheiden und getrennt zu behandeln. Denn es läßt sich abgesehen von den jetzigen, durch die Ehegesetzgebung herbeigeführten Verhältnissen die Frage

aufwerfen, ob und wie durch die früheren geschichtlichen Zustände die Rücksichtnahme auf den einzigen Fall der fornicatio bei dem Ausspruch Christi, oder die Annahme jener Trennung, wie sie der Apostel Paulus im Sinne hat, bedingt sei. Und erst wenn diese Frage beantwortet ist, wird sich die Frage erörtern lassen, ob mit dem Wegfall der Selbstscheidung und der ausschließlichen Geltung der richterlichen Scheidung Verhältnisse eingetreten seien, welche zu einer Modifikation in der Anwendung oder Auffassung des einen oder andern Scheidungsgrundes mit innerer Berechtigung führen.

Hinsichtlich des Ausspruches Christi wird es leichter sein, negative Anhaltspunkte für die Erklärung der ausschließlichen Geltendmachung der fornicatio zu gewinnen, als es mit positiven der Fall ist. So ist es z. B. gewiß, daß in einem Ausspruch, welcher vom rechten Gebrauch der in Israel gestatteten Scheidung handelte, jener „Trennung", welche der Apostel im Sinne hatte, gar nicht gedacht werden konnte, weil sie im israelitischen Volke nicht vorkam. Es ist mir ferner, wie schon in meiner Schrift gesagt, wahrscheinlich, daß anderer und schwererer geschlechtlicher Frevel nicht gedacht wird, weil, so weit unsere Kenntniß der damaligen Zustände reicht, bei ihnen nicht anzunehmen ist, daß man von der Herbeiführung der im Gesetze vorgeschriebenen strafrechtlichen Ahndung Umgang nahm, wie es bei der fornicatio zu geschehen pflegte. Es ist mir endlich auch aus positiven Gründen erklärlich, warum der Herr bei Beantwortung der Frage, wann der Mann nach mosaischem Recht eine bestehende Ehe aufheben dürfe, sich auf den Fall der fornicatio beschränkte. Nicht weil dieses Vergehen unter allen Umständen das schwerste Vergehen wäre, dessen sich ein Gatte vor Gottes Augen schuldig machen könnte. Das vielmehr kommt in Betracht, daß kein anderer Frevel ein so specifisches Attentat auf die Ehe selbst und die Zwecke, zu welchen sie nach der ihr eigenen Existenzform gesetzt ist (vgl. 1 Cor. 7, 2), bildet, wie der Ehebruch, und daß keine andere Versündigung unter heuchlerischer Aufrechthaltung der ehelichen Gemeinschaft

in dem Maße subdole die Ehe zerstört, als eben der Ehebruch. Wenn der Mann hier mit der von ihm ausgehenden Scheidung über das schuldige Eheweib zu Gericht sitzt, so richtet er nicht sowohl über eine seiner Person widerfahrene Verletzung, eine persönliche Kränkung oder Schädigung, als vielmehr über eine Verletzung des göttlichen Instituts der Ehe als solchen, wonach die Zwei ein Fleisch sein und bleiben sollen. Wenn man an die Stelle dieser ganz specifischen Gemeinschaftsform der Ehe den weiteren Kreis der Zwecke und Pflichten der Ehe setzt, so kann man wohl dazu kommen, auch andere Versündigungen dem Ehebruch gleich zu stellen. Allein die Basis dieser Gleichstellung halte ich für falsch. Denn um das, was den Ehebruch so gravirt, richtig zu erkennen, habe ich nicht dasjenige in das Auge zu fassen, was als ein weiterer Zweck der Ehe ihr entweder mit anderen menschlichen Gemeinschaftsformen, wenn auch in graduell erhöhtem Maße, gemeinsam zukommt, wie z. B. die Gehülfenschaft, oder in der Weise secundär ihr eigenthümlich ist, daß sie ihrem Wesen nach bleibt, was sie ist, wenn der Zweck auch nicht erreicht wird, wie z. B. die Kindererzeugung — sondern das, was die Ehe ihrer gottgesetzten Form nach so wie keine andere menschliche Gemeinschaft ist, muß ins Auge gefaßt werden, um den Frevel recht zu würdigen, welcher wie kein anderer die Ehe in dem, was sie ist, zerstört und noch dazu unter scheinbarer Aufrechterhaltung der Ehe *).

Von diesen Gesichtspunkten aus glaube ich verstehen zu sollen, warum Christus dem Ehemanne nur im Falle des Ehebruchs das Gericht der Scheidung zu vollziehen gestattet. Um die berechtigte Selbstaufhebung einer bestehenden Ehe handelt es sich. Als Berechtigung hiezu nennt der Herr jene That, welche, obschon man sie damals nicht mehr nach dem Maße des Gesetzes Israels zu richten pflegte,

*) Non enim tantum ad finem, qui extra essentiam rei est, sed ad formam, quae dat esse rei, respiciendum. Calov. bibl. ill. III 359.

ihrer Natur nach an sich selbst zweifellos die Ehe als solche in der ihr eigenthümlichen Existenzform widergöttlich zerstört. Wenn über den zerstörenden Theil der Mann das Gericht der Aufhebung der Ehe verhängt, so kann es ihm nicht von Gott als widergöttliche Aufhebung jener Gemeinschaft zugerechnet werden, in welcher die Zwei ein Fleisch sein sollen. Denn eben diese Gemeinschaft ist auf Seite des einen Theils durch den positiven Frevel zwar nicht in ihren Rechten und Pflichten aufgehoben, aber in ihrer Existenz sittlich zerstört. Der Zerstörer hat sein Anrecht auf diese Gemeinschaft verwirkt, und der unschuldige Theil kann sich nicht von göttlichen Rechtswegen gebunden erachten, auch wenn der Zerstörer es wollte, Genosse des Ehekörpers zu bleiben. Denn eben indem der unschuldige Theil die Schuld des Ehebrechens nach dem Gesetz der Ehe und keinem andern Gesetze mißt, kann er eben in diesem Falle nicht zweifelhaft sein, daß er nach diesem Gesetze, welches die Zwei zusammengefügt hat, auf daß sie ein Fleisch seien und bleiben, nicht sich von Rechtswegen verpflichtet erachten könne, die Ehe mit demjenigen aufrecht zu erhalten, welcher die specifische Verpflichtung dieses Gesetzes gebrochen hat. Will er die Ehe, deren Verpflichtung er seiner Seits nicht gebrochen hat, dennoch aufrecht erhalten, so kann er es mit gutem Gewissen und ohne Verletzung der Strafgerechtigkeit nur kraft eines höheren göttlichen Gesetzes thun. Und das ist das Gesetz der Barmherzigkeit, das über dem Gesetz der Gerechtigkeit steht. Stehen die Dinge aber so, daß er mit dem Waltenlassen des Rechts nicht wider die Barmherzigkeit sündigt, so ist für den unschuldigen Theil nur der Fall des Ehebruches so gelagert, daß er aus dem Gesetz der Ehe selbst das Recht zur Aufhebung der noch bestehenden Ehe ableiten kann. Ich weiß für die Frage, wann die Aufhebung einer bestehenden Ehe berechtigt sei, keinen Frevel, mit Ausnahme jenes *ἐκπορνεύειν = ἀπέρχεσθαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας* (s. m. Schrift S. 52), zu nennen, welcher so wie der Ehebruch am Gesetz der Ehe sich selbst richtete und den Ehemann zweifellos gewiß machte,

daß er nicht wider das Recht des göttlichen Ehegesetzes handele, wenn er zur Aufhebung der noch bestehenden Ehe schreitet.

Gesetzt nun, es habe schon damals allein die richterliche Scheidung gegolten, würde dadurch die Ausschließlichkeit dieses Grundes für berechtigte Scheidung einer noch bestehenden Ehe minder gültig gewesen sein? Ich vermag das nicht abzusehen. Was sich zunächst ändert, ist allerdings die vordem gestattete Selbstaufhebung der Ehe. Aber nicht aus dieser Selbstaufhebung vermag ich abzuleiten, daß sie ihre Berechtigung nur im Falle des Ehebruches habe. Auch tritt nicht, wie allerdings in jenem von Sarcerius erwähnten Bedenken für gewisse Fälle (fol. 121 a. b und 122 a) vorgeschlagen wird, eine Scheidung von Obrigkeitswegen ohne angebrachte Klage an die Stelle der ehedem gestatteten Selbstaufhebung. Im Gegentheil es findet ohne Klage die richterliche Scheidung nicht statt. Es bleibt und soll für den Kläger sowohl die sittliche Verantwortung für jenen Schritt, der eventuell zur Scheidung führt, bleiben, als ihm die Freiheit bleibt und bleiben soll, seines Rechts sich sowohl zu bedienen als nicht zu bedienen. Bedient er sich desselben, so kann er für diesen Schritt seine Gewissensberuhigung nicht darin finden, daß ja nicht er, sondern die Obrigkeit richtet und scheidet. Er muß vielmehr als Christ dessen gewiß geworden sein, daß er mit seinem Schritt nicht Christi Willen zuwider handelt. Woher aber soll ihm diese Gewißheit kommen, wenn nicht aus dem Worte Christi? Mit welchem Rechte könnte der Kläger, wenn es sich um Aufhebung einer bestehenden Ehe handelt, zu seiner Gewissensberuhigung andere Gründe geltend machen, als die sind, deren ihn Christi Wort gewiß macht? Oder wie könnte er sich dabei beruhigen, daß doch die Obrigkeit für einen solchen Fall andere Gründe gelten läßt, als jene sind, deren ihn Gottes Wort gewiß macht? Es wäre mir rein unmöglich, das christliche Gewissen des Klägers auf die Autorität der Obrigkeit als solcher, statt auf Christus und sein Wort zu stellen.

In der That hütete sich auch die Mehrzahl unserer ältern

Theologen, für diesen, durch die Aussprüche Christi bezeichneten Fall von gleich gewichtigen Gründen zur Ehescheidung zu reden, wofern diese nicht demselben, durch πορνεία namhaft gemachten Geschlecht sexuellen Charakters angehörten. Wo es nicht geschah (und es fehlt dafür leider nicht an ziemlich frühen Vorgängen), da fühlt man sofort den haltlosen exegetischen Erklärungsversuchen die Unhaltbarkeit der ganzen Aufstellung ab. So meint z. B. Fel. Bidembach, dessen Wirksamkeit in Würtemberg noch dem 16. Jahrhundert angehört, in seinem 1608 erschienenen de causis matrimonialibus tractatus brevis theologicus in Bezug auf Matth. 5 u. 19: Particula enim illa (παρεκτὸς λόγου, εἰ μή) non secludit eas causas, quae adulterio aequiparari possunt, aut substantiam matrimonii tollunt*). Aber von dem, was er weiter zur Erklärung der Stellen sagt: Sed tantum opponitur consuetudini Judaeorum, qui quavis etiam levi de causa faciebant divortium, wird es keines langen Beweises bedürfen, daß das so gut wie gar keine Erklärung ist. Trotzdem ist derselbe einsichtig genug, solche Scheidungsgründe, wie denegatio debiti coniugalis nicht bei Matth. 5 und 19, sondern unter Berufung auf Luther, Hunnius u. A. bei 1 Cor. 7 zur Sprache zu bringen und sie nicht dem adulterium, sondern der desertio malitiosa gleich zu stellen (s. denselben bei Hauber a. a. O. S. 142). Die confuse Weise, von causae aequipollentes adulterio zu reden und diese zugleich auf principia aut laxiora aut strictiora zurückzuführen, ist relativ spätern Datums bei den Theologen**). Noch Abr. Calov weist für den Fall des divortium faciendum die Gleichstellung anderer d. h. heterogener Gründe mit der πορνεία zu Matth. 5, 32 entschieden ab (bibl. ill. T. III

*) S. Hauber würtemb. Eherecht 1856. S. 136.

**) Vgl. z. B., neben Buddeus, inst. mor. II, 3, 6, 10. Pfaff, inst. theol. dogm. et moral. opp. II. de conjugio p. 795. ed. Tubing. 1720. Auch J. J. Rambach hat die confuse Lehre von den caus. adulterio aequipollentes. Dogm. Theol. 1744 S. 195ᶠ

p. 212 cf. 359), so entschieden er jene anderen Gründe, welche die recipirte Lehre und das gemeine lutherische Eherecht damals für den Fall des divortium patiendum gelten ließ, zu 1 Cor. 7 vertritt und diese Gründe der desertio gleichstellt (bibl. ill. T. IV p. 318). Ich halte es für einen nicht unwesentlichen Nachtheil, daß in den Darstellungen der Entwicklungsgeschichte der lutherischen Lehre über die Ehescheidung auf diesen Punkt nicht gehörig Rücksicht genommen zu werden pflegt *). Denn wenn es sich auch vom juristischen Standpunkt aus erklären läßt, daß man zunächst nur die der richterlichen Gewalt anheimgestellte Scheidung in's Auge faßte und nach dem Mehr oder Minder der für zuläßig erklärten Scheidungsgründe fragte, so handelt es sich eben nicht um ein bloßes Mehr oder Minder von Scheidungsgründen, die auf einer und derselben Linie ständen. Und mit der Herleitung aus einer strengeren oder milderen Ansicht ist vollends gar nichts gesagt. Man kann dieselben Scheidungsgründe bei Zweien so angeführt und geltend gemacht finden, daß ihre Geltendmachung auf ganz entgegengesetzten Principien ruht und bei dem Einen als richtig, bei dem Andern als ganz verwerflich erscheint. Nicht auf die Zahl und die Namen der Scheidungsgründe kommt es an, sondern auf die Principien, von welchen aus man sie geltend macht. Und das ist nicht blos für die richtige geschichtliche Darstellung oder für das Verständniß und die Construction einer systematischen Lehre von Wichtigkeit, sondern für die Stellung der Lehre zum Worte der Schrift und für die Gewissensstellung des Einzelnen zur Lehre oder dem auf die Lehre gebauten, bürgerlichen Gesetze. Damit man also nicht unbesehens auf eine sogenannte Geschichte der älteren Lehre rückgreife und in Bausch und Bogen von Gleichstellung anderer Scheidungsgründe mit dem Ehebruch rede, habe ich an einigen Beispielen zeigen wollen, um was es sich eigentlich handle, wie

*) Auch der neueste Ueberblick von Dove in Herzogs Realencyklopädie 126. u. 127. Heft (1860) läßt das vermissen.

sie denn auch dazu dienen sollen, meine eigene Ueberzeugung näher zu erläutern. Und so wiederhole ich denn hier, daß sich mir aus der veränderten Sachlage, wie sie durch die Ehegesetzgebung, durch die ausschließliche Gültigkeit richterlicher Ehescheidung u. s. w. herbeigeführt ist, nichts zu ergeben scheint, was in dem Fall, für welchen die Aussprüche Christi maßgebend sind, zu einer Gleichstellung heterogener Scheidungsgründe mit dem der πορνεία berechtigte.

Etwas anders verhält es sich nach meiner Ueberzeugung bei der Frage, für welche 1 Cor. 7 als maßgebend betrachtet werden darf. Ich wiederhole hier natürlich nicht, was über diese Stelle in jener meiner Schrift gesagt ist, auf welche sich die an mich gerichteten Fragen beziehen. Nur werde ich in Anschluß an das bisher Erörterte Folgendes voraus schicken dürfen. Das primitive göttliche Ehegesetz stellt zweierlei als Inhalt des göttlichen Willens über die Ehe auf, welches, obwohl an sich zusammengehörig, dennoch die Möglichkeit einer zweifachen, von einander verschiedenen, gottwidrigen Verletzung zuläßt. Das Eine ist die Verbindung Zweier, eines Mannes und eines Weibes, zu Einem Fleisch. Die specifische Verletzung dieser Seite des göttlichen Willens ist der Ehebruch, in welchem Falle das Recht zuerkannt wird, die bestehende Ehe aufzuheben und an die Stelle der nicht mehr gottgemäßen Ehe eine andere, gottgemäße, zu setzen. Die andere Seite des göttlichen Gesetzes verbietet die Trennung der zur Gemeinschaft Eines Fleisches vereinigten Gatten. Diese Seite des Gesetzes wird verletzt durch die von dem einen Theile der Gatten ausgehende Trennungsthat. Diesen Fall hat der Apostel vor Augen, aber unter Voraussetzungen, welche es ebenso unmöglich machen, dem Fall eine universell gültige Anwendung zu geben, als es unmöglich ist, der von Christus vorausgesetzten Form der rechtmäßigen Ehescheidung den Charakter universeller Gültigkeit beizulegen. Das vom Apostel vorausgesetzte χωρίζεσθαι ist durch die Ehegesetzgebung, durch das Verbot der Selbstaufhebung der Ehe und den gesetzlichen Zwang des ehelichen Zusammenbleibens in jener

Form unmöglich geworden. Aber das Gesetz kann nicht verhindern, daß nicht die Bosheit in andern Formen gegen das Gesetz reagire, sei es, daß man in gesetzwidriger Aufhebung des Zusammenlebens den Ehegatten im eigentlichen Sinne des Wortes verläßt und durch Widerstand alle Versuche zur Wiedervereinigung fruchtlos macht, sei es, daß man das eheliche Zusammenleben dazu mißbraucht, durch ehewidriges Verhalten in positivem oder negativem Sinne das eheliche Zusammenleben in sein Gegentheil zu verwandeln, oder daß man durch gesteigerte Gewaltthaten den unschuldigen Theil in die Lage bringt, die Aufrechterhaltung des ehelichen Zusammenlebens nicht blos für eine Sache der Unmöglichkeit, sondern auch für eine Verletzung der Pflicht der Selbsterhaltung, der Erhaltung der sittlichen Würde der Ehe und, wenn Kinder da sind, der sittlichen Bewahrung der Kinder ansehen zu müssen. Der letzte Umstand scheint mir in so und so vielen Fällen von ganz besonders schwerem Gewichte zu sein. Wenn das Gesetz, und zwar mit vollem Rechte, das willkürliche Auseinanderlaufen der Ehegatten gesetzlich unmöglich macht, so erscheint es auf der andern Seite ebensowenig dem Gesetz entsprechend, die Aufrechterhaltung der Ehe selbst dann noch als ihre einzige Aufgabe anzusehen, wenn das Verhalten des einen Theils zum Hohn der Ehe, zur schreienden Verletzung des göttlichen Willens über die Führung der Ehe, zur Vergewaltigung des unschuldigen Theils, zu pflicht- und gottloser Beraubung der Güter der Ehe, kurz zur Schändung des Namens und des Wesens der Ehe und zum Fluch für Gatten und Kinder wird. Die Gesetzgebung kann nicht den Frevel des Auseinanderlaufens so verhindern wollen, daß sie ihn um den Preis gesteigerten Frevels in Aufrechthaltung einer Ehe erkauft, welche von Seiten des einen Gatten das gerade Gegentheil von dem ist, was die Ehe nach Gottes Willen sein soll. Denn wahrlich darin geht Gottes Wille nicht auf, daß die Ehe — gleichviel wie sie beschaffen sei — nicht geschieden werde. Gott will die Eheleute zur Einheit eines Fleisches in einer Liebe zusammengefügt wissen, welche an Scheidung so

wenig denkt, daß es den Gatten leicht wird, Vater und Mutter zu lassen und einander ohne Wandel in Treue anzuhangen, bis daß der Tod sie scheidet. Und nun geht der eine Theil her und schändet, mit Ausnahme des Ehebruches, Stück für Stück diesen Willen Gottes über die Ehe, nimmt aber lästerlich das Wort in den Mund, daß Gott ihn mit dem andern Theile zusammengefügt habe, begehrt auf diesen Titel hin ein Privilegium für fortgesetzte ehewidrige Mißhandlung des andern Theils, trennt sich nicht, weil er nicht darf, thut aber fortwährend, was kein Mensch thut, welcher nicht trennen will, und kein Mensch ertragen kann, ohne auf Trennungsgedanken zu kommen — und das Gesetz soll auf die Klage wider einen solchen Schandbuben oder ein solches Schandweib sagen müssen: Gott hat euch zusammengefügt; ich kann euch nicht scheiden?! Der Apostel sagt, wenn ein Heide oder Jude sein christlich Gemahl verläßt, weil er nichts nach dem Willen Gottes fragt, daß der Mensch nicht die Ehe trennen solle, so soll der christliche Theil unter solchen Umständen sich nicht für gebunden erachten. Die christliche Ehegesetzgebung soll aber sagen: Wenn nur der betreffende Ehetheil nicht in jüdischer oder heidnischer Weise die Selbstaufhebung der Ehe, die ihm gesetzlich verboten ist, vollzieht und außerdem des Ehebruchs sich enthält, so mag er sonst wider den Willen Gottes über die Ehe sündigen, und das gottgewollte Wesen der Ehe in sein Gegentheil verkehren wie er will, — der unschuldige Theil bleibt an ihn gebunden! Ich will Jene, deren Gewissen in dieser Auffassung falsch gebunden ist, nicht verletzen, wenn ich sage, daß das sehr der Interpretation des göttlichen Worts, wenn auch in umgekehrter Weise, gleicht, wie sie die Pharisäer handhabten; aber sagen muß ich es doch. Denn wenn ein christlich Gewissen nicht unter dem Frevel derer leiden soll, welche wider Gottes Willen sich heidnisch scheiden, wie soll es denn von Gewissens wegen gezwungen werden, den viel heilloseren Frevel Jener zu tragen, welche sprechen: Gott bewahre mich, daß ich mich selbst scheide! ich will schon sonst dafür sorgen, daß Dir die Ehe zur Hölle werde

und zur doppelten Qual, weil du mir nicht entrinnen kannst und dem Gesetze verfällst, wenn du von mir scheidest. Das Gesetz, welches jene Trennung, wie sie der Apostel meint, an seinem Theil unmöglich macht, muß dafür sorgen, daß nicht die Scheingesetzlichkeit der Aufrechterhaltung der Ehe zur frevelhaftesten Verletzung aller ehelichen Pflichten mißbraucht und der unschuldige Theil in der Ehe außer allen Besitz der gottgewollten Güter der Ehe gesetzt werde. Wenn das Vergehen des schuldigen Theils nicht der Art ist, daß das Gesetz die Todesstrafe verhängen kann, so weiß ich in so und so viel Fällen keine andere Form des Rechtsschutzes für den unschuldigen Theil, als daß nach Erschöpfung aller andern gesetzlich zuständigen Straf- und Schutzmittel zuletzt die Scheidung verhängt werde und zwar mit dem Recht der Wiederverehelichung, wie es der Apostel zuerkennt. Denn in dem Maße, in welchem das Gesetz dem Frevler an der Ehe und an dem unschuldigen Ehetheile das fugere unmöglich macht, wird er sich auf das fugare verlegen, und es ist aus diesem Grunde d. h. entsprechend der durch die Ehegesetzgebung veränderten Sachlage ganz richtig, wenn Quenstedt zur Begriffsbestimmung des desertor sagt: Desertionis maliliosae reum non esse tantum, qui fugit a conjuge, sed etiam, qui eam fugat (Syst. II p. 1583).*) Freilich kann das eben so wenig exegetisch aus dem χωρίζεσθαι des Apostels abgeleitet werden, als die sogenannte eigentliche desertio des älteren lutherischen Eherechts sich aus der richtigen Worterklärung des apostolischen χωρίζεσθαι ergibt. Aber beide Bestimmungen sind nur eine Folge der richtigen Erkenntniß, daß mit dem von dem Apostel vorgesehenen Falle principiell eine Verletzung des Willens Gottes über die Ehe in einer Separationsthat namhaft gemacht ist, welche da, wo sie in der vom Apostel gemeinten Form durch das Gesetz unmöglich ge-

*) Ein allerdings unächtes, dem P. Gregor I. beigelegtes Decret hat auch den Ausdruck: matrimonio exturbat, von der desertio. Joffé reg. Pont. Rom. p. 938.

macht wurde, nur andere Formen annimmt, ohne daß sie aufhörte das zu sein, was der vom Apostel genannte Act ist, nämlich separatio, gottwidrige Aufhebung der Ehegemeinschaft, sei es unter öffentlicher Aufhebung derselben, sei es unter scheinbarer Aufrechterhaltung dieser Ehegemeinschaft. Und in demselben Sinne behaupte ich schließlich, daß aus den Aussprüchen Christi und des Apostels über Ehescheidung nur die schriftmäßigen **Principien** für eine christliche Ehegesetzgebung abgeleitet werden können, während keiner dieser Aussprüche, so wie er lautet, in seinem ganzen Umfange sich als integrirender Theil eines heutigen Ehegesetzes denken läßt.

Mit dieser Auseinandersetzung habe ich auf eine andere Seite der an mich gestellten Fragen bereits geantwortet. Es ist auch mir gewiß, daß das „Zusammenhalten der Ehen durch äußeren Zwang analoge Erweiterungen" (oder lieber Modificationen) „des Scheidungsgrundes der malitiosa desertio nöthig mache." Was ich hiebei verlange, ist nur dies, daß man sich in deren Aufstellung des Zusammenhangs mit den schriftmäßigen Principien bewußt bleibe, die Scheidungsgründe nicht aus Principien ableite, welche der schriftmäßigen Anschauung vom Wesen der Ehe geradezu widersprechen, und sie nur in solchen schuldhaften Thathandlungen suche, welche direct dem Willen Gottes über die Ehe widersprechen und den Charakter einer beharrlichen, durch kein Einschreiten des Gesetzes zu beseitigenden Zerstörung der Ehe an sich tragen. Wie man in älteren Zeiten schon vielfach, zum Theil vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen, eine Confusion der Principien dadurch herbeiführte, daß man auf das römische Recht zurückgriff, so steigerte sich das Unheil in dem Maße, als die Anfangs nur in der Theorie aufgestellten Lehren von der Plenipotenz der Obrigkeit*), von dem rein

*) S. die unter dem Präsidium von J. H. **Böhmer** (der übrigens die Grundsätze nicht billigte) vertheidigte diss. von Joh. Fried. **Kayser** de jure principis circa divortia v. J. 1715 (1720).

menschlich-bürgerlichen Verhältniß der Ehe *), die Lehre von der Ehe als blos menschlichem Contract **) u. dgl. zur Grundlage von Scheidungsgründen gemacht wurde, deren Anerkennung von anderen Principien aus zu rechtfertigen gewesen wäre, jetzt aber die ganze Anschauung von der Ehe vergiftete, und gleichwohl später auf die Ehegesetzgebung in der verderblichsten Weise influirte. Es ist von der höchsten Wichtigkeit, von welchen Principien aus Gründe wie Saevitien, insidiae vitae conjugis structae, denegatio debiti conjugalis geltend gemacht werden und welche Gränzbestimmungen man gestützt auf diese Principien aufstellt, um diese Fälle als Scheidungsgründe geltend zu machen, die vor dem christlichen Gewissen sich rechtfertigen. Was übrigens bloße Stimmungen, unverschuldete Leiden, Straffolgen nicht ehewidriger Vergehungen betrifft, da werde ich nicht nöthig haben zu sagen, daß sie in gar keiner Analogie zum apostolischen χωρισμός stehen ***). Ich führe dies übrigens nicht für den hierin mit mir einverstandenen Fragesteller, sondern nur für andere Leser dieser Zeilen an.

Es gibt also auch nach meiner Ueberzeugung eine Zahl Scheidungsgründe, deren Namen die Schrift nicht nennt und nicht nennen konnte, weil geschichtlich die Voraussetzungen nicht gegeben waren, unter welchen ihrer allein zu gedenken ist. Gleichwohl sind diese Gründe, richtig bestimmt und abgeleitet, nur berechtigte Folgerungen, welche sich unter den durch die Ehegesetzgebung veränderten Verhältnissen aus jener principiellen

---

*) S. die Inaugural-Disput. unter Joh. Sam. Stryck gehalten von Joh. Phil. Odelem de reliquiis sacramenti in causis matrimonialibus 1704. Vgl. Val. Löscher Unsch. Nachr. v. 1705 S. 118 flg.

**) Kayser a. a. O.

***) Vgl. gegen die Mitte und gegen das Ende des 17. Jahrhunderts zwei Entscheidungen von 1631 u. 1661, ob wegen „Antipathie“ oder wegen „Unsinnigkeit“ zu scheiden sey, in den consil. theol. Wittemberg. Frankfurt u. Mainz 1664 fol. T. IV p. 83 u. p. 90.

Anschauung ergeben, wie sie dem vom Apostel erwähnten Falle und der in diesem Falle zuerkannten Freisprechung zu Grunde liegen. Natürlich folgt aus demselben Grunde, daß mit der bloßen Nennung der das Recht auf die Ehe verwirkenden Verschuldungen, wie Saevitien, Lebensnachstellung, Verweigerung der ehelichen Pflicht, der Sache noch keine Genüge gethan ist. Nicht diese That oder Verschuldung an sich kann schon als Grund zu berechtigter Scheidung angenommen werden, sondern wenn die Verschuldung in einer Gestalt vorliegt, in welcher sie wirklich ehewidrigen und ehetrennenden Charakter hat und in Bezug auf ihre Absicht und Wirkung in der That dem von dem Apostel erwähnten Falle (χωρισμός) gleich ist. Und eben weil dies in der Regel sich nicht sofort aus einer der bezeichneten Thaten oder Verschuldungen in ihrer Vereinzelung ergibt, ist die ältere Lehre und Praxis wenigstens darin bedenklich gewesen, ohne Weiteres mit Scheidung vorzugehen.

Dies führt zu der ebenfalls berührten Frage wegen Versuchs der temporaria separatio und ob dieselbe unter allen Umständen vorgängiger Weise als nothwendig und unerläßlich zu betrachten sei, ehe zur Scheidung geschritten wird. Ich darf hiebei natürlich voraussetzen, daß das vorhergehende Einschreiten mit andern Strafmitteln nicht ausgeschlossen werden wolle. Wenn diese nichts gefruchtet haben, wird zu erwägen sein, ob im gegebenen Falle es mit temporaria separatio als Strafe und Besserungsmittel zu versuchen sei. Daß Umstände eintreten können, wo zu solcher vorgängiger, zeitweiliger Trennung keine Veranlassung gegeben sei, würde ich nicht zu verneinen wagen. Ich würde es nur bedenklich finden, wenn das Gesetz in solchen Fällen die sofortige Scheidung als Regel vorschriebe. Das war es, was z. B. Sarcerius jenem Bedenken entgegensetzte, welches propter denegationem debiti conjugalis sofort geschieden wissen wollte. Er dagegen verlangt eine vorgängige Gradation des Strafeinschreitens, durch welches erst zu ermitteln sei, ob die Schuldige (ein solcher Fall ist angenommen) „denn für eine mutwillige verlasserin zu achten, und dem unschuldigen

Theil Heyrat erlaubt werden mag." *) Wie ich dies auch in andern Fällen für die richtige Regel halte, so kann ich gleichwohl nicht in Abrede stellen, daß es Ausnahmsfälle von dieser Regel geben könne und daß aus diesem Grunde am wenigsten die vorhergehende temporaria separatio zu einer conditio sine qua non der zu verhängenden Scheidung gemacht werden dürfe. Das Wort der heiligen Schrift gibt gerade zu dieser Forderung gar keine Veranlassung, wie denn auch in der beispielsweise angeführten Stelle von Särcerius der zeitweiligen Trennung nicht gedacht wird und bei unsern älteren Theologen überhaupt ein nicht ungerechtfertigtes Bedenken gegen die Anwendung dieses Mittels stattfand. Ich nehme also um so weniger Anstand beizustimmen, daß es „Fälle geben könne, wo die thatsächlich kundgegebene hartnäckige Verachtung der wesentlichsten ehelichen Verpflichtungen im äußerlichen ehelichen Zusammenleben einem „Sichscheiden" so gleichkomme, daß es des Versuchs der temporaria separatio gar nicht bedarf, um sich zu überzeugen, der wirksame Schutz der Unschuld gegen die an der Ehe frevelnde Bosheit könne nur durch richterliche Scheidung gewährt werden."

Ich glaube hiemit principiell genügend den Kreis jener Scheidungsgründe bezeichnet zu haben, deren Anwendung ich weder der Ehegesetzgebung noch dem Gewissen des klagenden Theiles zum Vorwurf oder zur Sünde machen könnte. Auf eine ausreichende casuelle Bestimmung wird es hier nicht ankommen. Dies um so weniger, als dieselbe im gemeingültigen Eherecht unserer Kirche aus dem 16. und 17. Jahrhunderte, wenn auch nicht in durchgängiger Conformität nach Zahl, Begriffsbestimmung und Motivirung, gegeben ist. Nur könnte ich jene andern Fälle, außer „Ehebruch und der anderseitigen völligen Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft" nicht schlechthin als solche bezeichnen und unterscheiden, bei welcher es christliche Tugend wäre, sie zu tragen, Schwachheit aber, um ihret-

*) Corp. jur. matrimonial. fol. CCXLIII a. b. Vgl. auch später Jo. Gerhard locc. th. T. XVI p. 209.

willen richterliche Scheidung zu begehren. Ich will von der Parallele mit den Vorschriften der Bergpredigt, welche ich nicht für zutreffend halte, zur Zeit ganz absehen. Das aber scheint mir gewiß, daß es eben so gut unter Umständen nicht blos Schwachheit, sondern Versündigung vor Gott sein kann, auf richterliche Scheidung wegen Ehebruchs oder völliger Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft zu klagen, als es unter Umständen nicht Schwachheit, sondern eine Tugend der Gewissenhaftigkeit sein kann, aus jenen andern Gründen die Strenge des Rechtes zu provociren. Im ersten Falle dann, wenn ich ohne alles Selbstgericht und wider alle Barmherzigkeit, das Meine, nicht aber die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten suchend, die richterliche Scheidung verlange. „Denn", so sagt Luther in einem ähnlichen Fall, „Gnade gehet ja über Recht, und scharf Recht verleuret Gnade, beide bei Gott und bei den Menschen." *) Im andern Falle aber würde ich das Unterlassen der Scheidungsklage wegen anderer, den Schriftprincipien aber entsprechender, Gründe nicht eine Tugend nennen können, sondern müßte es Schwachheit, ja Schlimmeres als Schwachheit nennen, wenn ich es unter Nichtachtung der Majestät göttlichen Willens über die Ehe und des Seelenheils der mir durch die Ehe Anvertrauten, in sittlicher Stumpfheit oder aus Selbstsucht unterließe. Sache der christlichen Tugend wird nur sein, zu untersuchen, wann an die Stelle der Barmherzigkeit und des Tragens das Walten des göttlichen Rechts und der göttlichen Gerechtigkeit zu treten hat. Wer jedoch aus Schwachheit sich des Rechts bedient, bedient sich eben seiner nicht recht. Das Recht vindicire ich aber auch denen, welche außer Ehebruch und äußerlicher, völliger Aufhebung der Ehegemeinschaft jene Scheidungsgründe geltend machen, wie sie bei der durch die Ehegesetzgebung veränderten Sachlage dem Schriftprincip gemäß geltend gemacht werden können. Wird das nicht festgehalten, so fürchte ich, man könne auf Umwegen wieder zu jener falschen Lehre gelangen, als gehöre das, was

*) WW. Hall. A. Th. X S. 973.

Christus, oder auch sein Apostel, über berechtigte Lösung der Ehe sage, auch nur zu den höheren, christlichen Tugendvorschriften, neben welchen für die Schwachheit andere Gesetze und Rechte beständen *). Daß das nicht der Ansicht des Fragestellers entspräche, glaube ich zu wissen. Aber ich fürchte die Consequenz, und kann, auch abgesehen von ihr, nicht die Meinung theilen, daß es bei richtiger schriftmäßiger Ableitung Scheidungsgründe gebe, deren die Schwachheit sich bedienen könne, während die Tugend sich ihrer zu enthalten habe.

A. v. Harleß.

Die obligatorische Civilehe.

Die Zeitungen berichten uns, daß in Preußen die „Mehrheit der Gebildeten" dringend die Einführung der Civilehe und zwar der obligatorischen verlange, und daß eine zu diesem Zweck im Lande umlaufende Erklärung bereits sehr zahlreiche Unterschriften gefunden habe, namentlich von „angesehenen Geistlichen". Dies veranlaßt uns, obwohl wir uns über die Einführung der Civilehe beiläufig schon in diesen Blättern ausgesprochen haben, jetzt noch einmal eigens auf diesen Gegenstand, und namentlich auf die obligatorische Civilehe zurückzukommen.

Was ist „obligatorische Civilehe"?

Es ist das Staatsgesetz, daß jede Ehe, um bürgerlich gültig zu sein, durch eine Erklärung vor der bürgerlichen Obrigkeit abgeschlossen werden muß, worauf dann nach freiem Belieben der Eheschließenden für dieselbe nachträglich die kirchliche Einsegnung nachgesucht oder davon Umgang genommen werden

---

*) Inter alia virtutis excellentioris seu christianae praecepta illud de divortio non nisi propter adulteria admittendo positum esse. Die Widerlegung dieser Ansicht findet sich schon bei Buddeus instit. dogm. V, 4, 31 p. 1288 sq.

kann, jedenfalls also die kirchliche Einsegnung der Ehe für deren bürgerliche Geltung etwas Ueberflüssiges, völlig Gleichgültiges und zugleich — wohlgemerkt! — Unzulängliches sein soll. Es ergibt sich hieraus, daß, wo die obligatorische Civilehe eingeführt ist, der Ehebund, welchen Mann und Weib, ohne daß ihnen irgend ein kirchliches oder staatliches Ehehinderniß im Weg steht, in der Kirche unter feierlicher Einsegnung durch einen Diener Christi geschlossen haben, als eine unerlaubte Verbindung, als Concubinat betrachtet werden muß, wenn sie nicht die Erklärung, einander zu Ehegatten haben zu wollen, vor der zuständigen bürgerlichen Obrigkeit abgeben, wogegen eben da eine von Mann und Weib vor der bürgerlichen Obrigkeit geschlossene Verbindung sofort als Ehe anzusehen ist, wenn sie auch ausdrücklich erklären würden, dafür nie den Segen ihrer Kirche nachsuchen zu wollen. Wenn im ersteren Fall die feierlich im Namen des dreieinigen Gottes Zusammengegebenen ehelichen Umgang mit einander pflegen, wird dieses von Seiten des Staates als Hurerei, das Kind, das sie mit einander erzeugen, als ein Hurenkind behandelt; wenn im zweiten Fall das bürgerlich getraute Paar, ohne den kirchlichen Segen für seine Verbindung nachgesucht zu haben, die geschlechtliche Vereinigung vollzieht, ist dies eine vollkommen rechtmäßige und ehrenhafte Handlung, die daraus hervorgehenden Kinder werden aller Rechte ehelicher Kinder theilhaftig. Die Zusammengebung im Namen des dreieinigen Gottes bedeutet nichts, die im Namen des Staats bedeutet alles.

Das ist „folgerichtig“ — man rühmt von gewissen Seiten der obligatorischen Civilehe besonders die Folgerichtigkeit nach —, das ist folgerichtig, wenn und wo sich ein Staat und eine Kirche so gegenüberstehen, daß jener diese als seine erklärte Feindin, wenigstens als eine seiner Geringschätzung würdige Gegnerin betrachtet, deren Einfluß auf das Volk er nach Kräften untergraben zu müssen glaubt. Aber es ist sehr widersinnig, wenn und wo der Staat im Uebrigen mit der Kirche in Freundschaft leben, sie in allen Ehren halten zu wollen, und von ihrer

kräftigen Einwirkung auf das Volk die beste Förderung der öffentlichen Wohlfahrt zu erwarten erklärt, wie das doch gegenwärtig von Seiten des Staats in Deutschland allenthalben und insonderheit auch in Preußen noch immer erklärt wird.

Die Kirche bietet allen ihren Gliedern ihren Segen zur Schließung ehrlicher, gottgefälliger Ehebündnisse an; es ist seit uralten Zeiten christliche Volkssitte, unter dem feierlichen Segen der Kirche die Ehebündnisse zu schließen. Wenn nun der Staat plötzlich erklärt, daß er fortan für die Geltung der Ehen jenen Segen als bedeutungslos und ungenügend betrachte, daß er es vollkommen billige, wenn Paare mit Verachtung dieser alten christlichen Volkssitte sich in jeder Beziehung als Eheleute gehaben, ohne den kirchlichen Segen für ihr Ehebündniß erlangt zu haben, so legt er doch damit eine offenbare Geringschätzung gegen die Kirche und ein unverkennbares Entgegenkommen gegen eine Sinnesweise an den Tag, welche der Kirche den Rücken zu kehren, ihr möglichst sich zu entziehen beflissen ist.

Jede vernünftige Gesetzgebung schließt sich an Volkssitten, die sie für löblich erkennt, an; wenn der Staat durch seine Gesetzgebung Abweichungen von einer herrschenden Volkssitte sanctionirt, muß daraus geschlossen werden, daß er dieselbe mißbilligt, wenigstens geringschätzt, daß er ihre allmählige Lockerung, ihr baldiges Erlöschen wünscht und erwartet; einen dauernden Widerspruch zwischen Volkssitte und Gesetzgebung kann er vernünftigerweise nicht wollen. Findet ein Staat die bestehende Volkssitte kirchlicher Eheschließung wohlbegründet und löblich, so ist es das allein Folgerichtige, daß er durch sein Gesetz, wenigstens in der Regel und nur allenfalls mit seltenen Ausnahmen, die kirchliche Trauung ebensowohl für hinreichend, als nothwendig zur Gültigkeit der Eheschließung erklärt. Führt er dagegen die obligatorische Civilehe ein, so muß er folgerichtig wollen, daß das Volk von der Anschauung sich freimache, eine Verbindung zwischen Mann und Weib werde erst dann eine wahre Ehe, wenn sie kirchlich eingesegnet sei; denn wenn das nicht geschieht, bleibt es bei einem unnatürlichen Zwiespalt

zwischen Volkssitte und Gesetzgebung, indem dann jene fortwährend solche nicht als rechte Eheleute ansieht, welche diese als solche anerkannt haben will. Das dem Manne bürgerlich angetraute Weib, welches demselben in Gemäßheit der christlichen Volkssitte vor der kirchlichen Einsegnung ehelich beizuwohnen sich weigert, oder nur überhaupt von diesem, ohne daß er dazu Lust hat, begehrt, daß er sich mit ihr kirchlich trauen lasse, verstößt gegen das Gesetz, und legt eine Mißachtung desselben an den Tag, welche der Staat nicht wohl dulden kann.

Manche sagen, gerade bei der obligatorischen Civilehe komme die kirchliche Trauung erst recht zu ihren Würden, weil sie dann eben nicht um eines äußeren Zweckes willen, sondern aus freiem religiösen Trieb begehrt werde. Dies wäre nur dann richtig, wenn die kirchliche Eheschließung blos auf einem willkürlichen Gesetz, und nicht auf lebendiger christlicher Volkssitte beruhte. In der That ist aber letzteres der Fall, und daher anzunehmen, daß auch jetzt die Meisten ihre Ehen nicht um des Gesetzes willen, sondern aus innerem Trieb mittelst kirchlicher Einsegnung schließen. Und sollte es auch wirklich heutzutage bei der Mehrzahl sich umgekehrt verhalten, so würde dann eben der Vortheil der obligatorischen Civilehe darin bestehen, daß nun verhältnißmäßig wenige Paare sich aus innerem Trieb kirchlich einsegnen ließen, während die meisten entweder doch nur aus äußerlichen Gründen ihre Ehen kirchlich schlößen, oder dies ganz unterließen, und allmählig im Ganzen die herrschende Sinnesweise bei Verlobten die werden würde, welche mit Wilhelm Meister sagte: „Der kirchliche Segen ist unter uns nur eine Formel," schwerlich ohne auch nur mit ihm hinzuzusetzen: „aber eine schöne Formel." Und jedenfalls wäre dieser Erfolg eines die obligatorische Civilehe einführenden Gesetzes, wie gesagt, ein solcher, den der Gesetzgeber nicht unerwartet oder unwillkommen finden dürfte. Es ist dabei auch wohl zu beachten, daß der wahre Werth der unerschütterten Sitte kirchlicher Eheschließung keineswegs darauf beruht, daß sie auch immer oder doch meist aus innerem Antrieb gesucht wird.

Es kommen gewiß sehr viele Paare nur aus äußerlichen Gründen in die Kirche, um sich trauen zu lassen, und nehmen gleichwohl in ihren Herzen einen bleibenden Segen davon mit nach Hause, oder werden nachher in schweren Stunden der Prüfung durch die Erinnerung an ihre kirchliche Trauung aufgerichtet und aufrecht erhalten.

Man beruft sich zuweilen auf die Erfahrung, daß in Ländern, wo die obligatorische Civilehe längst durch das Gesetz eingeführt sei, gleichwohl die Sitte kirchlicher Eheschließung noch in ziemlicher Festigkeit fortbestehe. Was beweist aber diese Erfahrung? Die Unschädlichkeit eines solchen Gesetzes beweist sie nicht vollständig; denn für's Erste müssen die Gegner zugeben, daß in den gemeinten Ländern doch jene Sitte nicht mehr in voller Festigkeit besteht, und für's Zweite ist es unberechenbar, ob nicht in einem andern Lande und unter andern Umständen die bestehende Sitte dadurch schneller gelockert werden wird. Was aber jene Erfahrung wirklich zur Genüge darthut, das ist die Unzweckmäßigkeit des Gesetzes. Wenn unter seiner Herrschaft regelmäßig die Leute fortfahren, sich kirchlich trauen zu lassen, so stellt sich eben dadurch die Einführung der bürgerlichen Eheschließungsform als überflüssig und die Bevölkerung beschwerend dar. Dem Staat kann nur daran gelegen sein, daß Ehen öffentlich geschlossen werden; dies geschieht aber, wenn sie nach feststehender Sitte kirchlich geschlossen werden; der Staat könnte sich also daran genügen lassen; zwingt er die Leute, außerdem auch eine bürgerliche Eheschließung zu vollziehen, so ist das eine Plage, die ihnen unnützer Weise bereitet wird.

Wenn nun trotz alle dem die Einführung der obligatorischen Civilehe auch von solchen wünschenswerth gefunden wird, welche keine Feindschaft zwischen Staat und Kirche wollen, so läßt sich dies nur entweder aus ihrer Gedankenlosigkeit oder daraus erklären, daß sie hoffen, es werde dadurch auf die für alle Theile bequemste Weise der Kampf zwischen Staat und Kirche wegen der Ehescheidungsfrage beigelegt werden: der Staat brauche dann bei der Ehescheidung auf die Mahnungen der Kirche keine

Rücksicht zu nehmen, die Kirche könne dann nach Gefallen die Trauung verweigern, die Einzelnen, welche für ihre beabsichtigten Eheschließungen den kirchlichen Segen nur mit Schwierigkeit oder gar nicht erlangen würden, seien dann aller Sorge hierüber und der Unannehmlichkeit, mit einem von ihnen an die Kirche gestellten Verlangen zurückgewiesen zu werden, überhoben, und dürften nicht scheel darüber angesehen werden, daß sie von der „Ceremonie" der Einsegnung Umgang nähmen, wenn diese nun überhaupt durch das Gesetz als etwas überflüssiges anerkannt wäre. Damit sei zugleich auch aller Verlegenheit in Beziehung auf diejenigen Eheschließenden ein Ende gemacht, welche mit ihrer Kirche zerfallen seien, ohne förmlich aus derselben austreten zu wollen. Aber was ist das in der That Anderes, als die Sehnsucht nach einem faulen Frieden, wo der Kampf mannhaft durchgeführt, nach einem Zudecken von Schäden, deren Heilung erstrebt werden sollte? Wenn Staat und Kirche, zwischen welchen in Deutschland Gottlob seit der Reformation eine wahre, rechtschaffene Ehe besteht, auf solche Weise mit einander zurecht zu kommen suchen, so gleichen sie Eheleuten, die eine Störung ihres ehelichen Verhältnisses dadurch ausgleichen wollen, daß sie übereinkommen, einander aus dem Wege zu gehen. Sie werden dadurch einander immer mehr entfremdet werden, die Zerrüttung ihrer Ehe wird zunehmen, und ihre beiderseitigen Kinder werden den bittersten Schaden davon leiden.

Alle Unbequemlichkeiten und Nöthen, welche aus dem gegenwärtigen, wahrscheinlich allerdings nicht sofort zu beseitigenden Stande der Dinge entspringen, sind gering zu achten im Vergleich mit den ungeheuren Uebeln, welche die Einführung der obligatorischen Civilehe zur Folge haben würde: zunehmende Verbreitung des Wahnes, daß man zur Ehe des göttlichen Segens nicht bedürfe, und daß die Ehe nicht nur ein weltliches Ding in dem Sinne, in welchem Luther sie so nannte, sondern auch ein profanes, nur zur Befriedigung selbstsüchtiger Triebe dienendes Verhältniß sei; damit

Beförderung leichtsinniger Eheschließung und gewissenloser Führung der Ehe, Lockerung der Bande, wodurch die Einzelnen noch an die Kirche sich geknüpft fühlen, Nährung der Gleichgültigkeit oder des Trotzes gegen die Kirche, Verminderung des Einflusses der Kirche auf das Volk, Erweiterung der Spaltung zwischen Staat und Kirche, Anbahnung völliger Entchristlichung des Staats, allmählige Zersetzung des deutschen Volkscharakters, zu dessen tiefsten und festesten Grundlagen die Heilighaltung der Ehe und das Gefühl der unauflöslichen Zusammengehörigkeit von Staat und Kirche zu rechnen ist.

Bemerkungen über das Beichtwesen.

Die Bemerkungen über das Beichtwesen, die ich im Nachfolgenden machen möchte, beziehen sich auf ein Vierfaches, nemlich auf die Beichtzeit, den Beichtzwang, das Beichtgeld und das Beichtgesetz. Gegenbemerkungen, die darauf folgten, würden mir nur willkommen sein.

a) Die Bemerkungen bezüglich der Beichtzeit theilen sich in zwei, nemlich in Bemerkungen über die Zeit der ersten Beichte oder über die Zeit der Beichte der Confirmanden, und in Bemerkungen über die Beichtzeit überhaupt, in specie über die Zeit der Beichte der schon Confirmirten.

α) Um mit den letztern anzufangen, so ist es auf dem Lande fast durchgängig Sitte, daß Beichte und Abendmahl getrennt sind. Die Beichte findet am Sonnabend um 1 oder 2 Uhr Nachmittags, das Abendmahl am Sonntag nach der Vormittagspredigt statt. In Städten, desgleichen in einzelnen Märkten und Dörfern in der Nähe von Städten findet sich dagegen sehr häufig eine andere Sitte. Beichte und Abendmahl werden entweder unmittelbar nach einander vor dem Vormittagsgottesdienst gehalten, oder die Beichte vor, das Abendmahl nach diesem Gottesdienst. Es ist diese Verschiedenheit

häufig durch die Zahl und körperliche Beschaffenheit der Beichtenden bedingt; es kommt auch vor, daß ein Theil der Beichtenden vor, der andere nach dem Gottesdienste communicirt. Im Ganzen ist nach dem Gesagten der Usus ein dreifacher: 1) Entweder Beichte am Sonnabend und Abendmahl am Sonntag oder am Festtag, der kein Sonntag ist (Charfreitag, Himmelfahrt), in welch' letzterem Falle die Beichte an einem andern Wochentag, als dem Sonnabend, vorher statt findet; 2) oder Beichte und Abendmahl unmittelbar nach einander am Sonntag; 3) oder beide getrennt durch den Gottesdienst.

Es fragt sich nun: Welcher Usus ist der beste, welcher hat am meisten für sich? Es ist darauf zu antworten: Der erste hat ein hohes Alter für sich, er ist der älteste, die andern sind jünger. Er hat auch das für sich, daß bei ihm die Arbeit des oder der Geistlichen sich theilt, die bei den andern eine sehr große sein kann; ferner, daß bei der Trennung die Wichtigkeit und Nothwendigkeit einer rechten Vorbereitung auf das heilige Abendmahl mehr in die Augen fällt, daß auch denen, die gebeichtet haben und absolvirt sind, noch Zeit gelassen ist, das, was sie jetzt vorhaben, weiter zu bedenken, daß man so wichtige Werke, wie den Abendmahlsgenuß und die Vorbereitung darauf, nicht soll schnell abmachen wollen. Das hat man auch der Aufhebung der Trennung zum Vorwurf gemacht, daß sie aus Laxheit oder aus dem Bestreben entstanden sei, die Sache schnell abmachen zu wollen, um durch ernste Gedanken nicht lange genirt zu werden. Diese Ansicht von der Sache hat auch manche Geistliche zu dem Bemühen veranlaßt, die Trennung, wenn sie sie aufgehoben vorfanden, wiederherzustellen. Sie haben sich darum um so mehr bemüht, als sie die Abendmahlsfeier als die Spitze und den Höhepunkt des ganzen öffentlichen Gottesdienstes ansahen. Darin liegt von selbst ausgesprochen, daß sie die Abendmahlsfeier nach der Predigt meinten und wollten. — Weil jene Auffassung des Abendmahls als der Spitze und des Gipfelpunktes des öffentlichen Gottesdienstes dann einen Ausdruck findet, wenn Beichte und Abendmahl

durch die Predigt geschieden sind, resp. wenn letzteres auf die Predigt folgt, so dürfte dieser Usus seinem Werthe nach als Nr. 2 zu bezeichnen sein. Als Nr. 3 bleibt dann der Usus übrig, nach dem Beichte und Abendmahl vor der Predigt unmittelbar auf einander folgen.

Doch giebt es Auffassungen der Sache, bei denen man sich über Nr. 2 und 3, da wo sie eingeführt sind, trösten kann, und zur Beruhigung, wie zur Abwehr eines zu strengen Urtheils möchte ich hier Einiges anführen. Ich möchte sie so, wenn nicht empfohlen, doch in Schutz nehmen.

Ich will nicht läugnen, daß an der Aufhebung der fraglichen Trennung von Anfang an Laxheit ihren Antheil gehabt hat, auch nicht, daß es jetzt noch Leute giebt, die mit Beichte und Abendmahl wohl am Liebsten so schnell als möglich fertig sind, die froh sind, wenn beides immer vorüber ist. Wird aber diese die Trennung bessern? Werden sie würdiger zum heiligen Abendmahl kommen, wenn dieses einen Tag nach der Beichte gereicht wird? Können sie sich in der zwischen beiden liegenden Zeit nicht wieder sehr zerstreuen, ja schwer versündigen? Liegt diese Gefahr nicht überhaupt bei dieser Zwischenzeit sehr nahe? Ist es nicht als wahrscheinlich anzunehmen, daß Leute, wie sie hier gezeichnet worden sind, in besserer Stimmung und darum würdiger das heilige Abendmahl genießen, wenn es gleich auf die Beichte folgt oder nur durch die Predigt von ihr getrennt ist, als im entgegengesetzten Fall? Ist anzunehmen, daß die durch die Beichte möglicherweise geweckte Stimmung verloren geht? — Außer den Laxen giebt es aber auch ernstere, frömmere Leute, die nicht blos aus Gewohnheit oder blos um den Schein des Christenthums zu haben, sondern aus Heilsbegierde zum heiligen Abendmahl kommen. Wird bei diesen auf die Zeit der Beichte und des Abendmahls so viel ankommen? Werden diese, wenn Beichte und Abendmahl am Sonntag gehalten werden, nicht gleichwohl die Tage vorher schon sich darauf vorbereiten, ebenso wie die Laxen das unterlassen? — Zu dem kommt aber noch ein Drittes. Es giebt nemlich Leute,

bei denen es sich um ihres Berufes willen sehr schwer macht, am Sonnabend oder überhaupt an Werktagen in die Beichte zu kommen, denen es schwer wird, auf Stunden abzukommen, wie z. B. Eisenbahnwärter und Eisenbahnarbeiter und in andern öffentlichen und in privaten Diensten Stehende. Sollen nun diese gar nicht zur Beichte kommen, wenn sie an Werktagen nicht können? Es giebt auch für das Landvolk zu Zeiten, wie zur Erndtezeit und zur Streuzeit, so dringende Arbeiten, es ruht um der Witterung willen und aus andern Gründen oft sehr große Gefahr auf Verzug, daß ihrer Viele sich dadurch von der Beichte abhalten lassen und die Zahl der Confitenten zu solchen Zeiten außerordentlich klein ist. Soll nun der Geistliche, wenn er aus besagten Gründen gebeten wird, auch Sonntagsbeichten zu halten, wie es bei dem Verfasser dieses Aufsatzes der Fall war, darauf keine Rücksicht nehmen, um so mehr als er im Bejahungsfall eine größere und eine ungleich ruhiger und geistlicher gestimmte, wenigstens leichter geistlich zu stimmende Beichtversammlung erwarten kann? Ich fürchte nicht den Einwand, daß der Geistliche auf solche weltliche Motive keine Rücksicht zu nehmen habe, sie auch nicht nehmen solle. Denn die Billigkeit und Klugheit erfordert es. Auch nicht den Einwand, daß, wer geistlich gesinnt ist und Glauben hat, sich durch dergleichen Gründe nicht bestimmen, noch von einem geistlichen Werk abhalten lasse, daß, wer um ihret willen ein Petitum wie das genannte stelle, damit schon einen ungeistlichen Sinn verrathe und darum keine Berücksichtigung verdiene. Denn es ist hier nicht von Verächtern der Beichte und des Abendmahls die Rede, sondern von Solchen, die beichten und communiciren wollen — und es ist für beide heilige Handlungen keine Zeit göttlich vorgeschrieben, so daß in dieser Beziehung doch zum Mindesten eine gewisse Freiheit herrschen muß. — Weil dem also ist, so kann auch Nr. 3 kein absolutes Verwerfungsurtheil treffen. Man kann dagegen auch das von der Spitze und dem Höhepunkt des Gottesdienstes Gesagte nicht geltend machen. Denn diese Idee findet bei uns immer nur einen unvollkom=

menen Ausdruck, indem bei uns niemals die ganze Gemeinde communicirt, nicht einmal bei der Communion anwesend bleibt. Sodann kann sie auch nicht bei jeder Communion ihren Ausdruck finden, z. B. bei keiner Kranken- und Privatcommunion — und doch kann man darum nichts gegen sie haben. Man kann nur sagen: Je mehr jene Idee Ausdruck findet, desto schöner, desto besser.

β) Darin, daß ich die Sonn- oder Festtagsbeichten nur gegen zu strenge Beurtheilung in Schutz nehme, liegt von selben, daß ich die Werktagsbeichten da, wo sie eingeführt sind, durchaus nicht abgeschafft wissen will.

Am allerwenigsten könnte ich wünschen, daß die erste Beichte auf den Tag des ersten Abendmahlsgenusses verlegt würde — und zwar aus folgendem Grunde. Es hat wohl jeder Geistliche die Erfahrung gemacht, wie schwer seine Unterrichtskinder Beichte, Confirmation und Abendmahl von einander unterscheiden, wie gerne sie diese drei Handlungen verwechseln oder zusammenwerfen, wie schwer es hält, ihnen die richtigen Begriffe von denselben beizubringen. Da ist es nun eine sehr zweckmäßige Einrichtung, wie sie bereits an manchen Orten besteht, wenn jede dieser drei Handlungen an einem besondern Tag vorgenommen wird, an einem Sonntag die Confirmation, am Sonnabend darauf die Beichte und am folgenden Sonntag die Abendmahlsfeier. Es wäre zu wünschen, daß diese Einrichtung allgemein würde, weil die Vornahme der fraglichen Handlungen an verschiedenen Tagen auch ihre Verschiedenheit predigt und zum Bewußtsein bringt — und es bedürfen in dieser Beziehung nicht blos die Kinder, sondern auch viele Erwachsene der Belehrung.

Es wäre dieß aber auch aus einem andern Grunde noch zu wünschen. Denn die Confirmation bedingt die Theilnahme an der Absolution und an den heiligen Sakramenten, wie das vom Geistlichen bei der Confirmation ausdrücklich erklärt wird. Da ist es nun auch in der Ordnung und das Natürliche, daß die Beichte auf die Confirmation folgt Nur da

kann sie nach den beiden Stücken, die sie in sich begreift, in Anwendung kommen.

Wo die Beichte der Confirmation vorangeht, da kann eigentlich in ihr blos das Sündenbekenntniß statt finden. Die Absolution muß nach vollzogener Confirmation nachgeholt werden. Es ist eine Ungehörigkeit, wenn beides schon vor der Confirmation geschieht — das Sündenbekenntniß und die Absolution — eine Ungehörigkeit, die öfter vorkommt, als sie vorkommen sollte.

b) Es haben bei uns in Bayern (und auch in andern Ländern) die Beichte und Communion der Einzelnen nach den gesetzlichen Bestimmungen innerhalb ihrer Parochie oder Gemeinde statt zu finden, falls an ihrem Wohnorte nur Eine Parochie ist. So in kleinern Städten, in Märkten und Dörfern. Wo die Parochie mehrere Geistliche hat, haben sie zwischen diesen die Wahl. In den größern Städten, wo mehrere Parochien sind, ist es anders. Da können die Einzelnen auch außerhalb ihrer Parochie sich einen Beichtvater wählen. Es kommt sogar vor, daß Vorstädter ihren Beichtvater in der Stadt wählen dürfen und umgekehrt. Wo also mehrere Parochien sind, ist größere Freiheit, als wo nur Eine ist, sonderlich nur Eine mit Einem Pfarrer. Das Gebundensein an Eine Parochie, sonderlich an Eine mit nur Einem Pfarrer hat man mit dem Namen des Beichtzwanges belegt — und man kann schon in diesem Ausdruck eine gewisse Mißbilligung dieses Verhältnisses, eine Hindeutung auf Unannehmlichkeiten finden, die möglicherweise aus ihm erwachsen. Daß solche nicht blos möglicherweise, sondern auch wirklich zum Oeftern daraus erwachsen, läßt sich nicht läugnen. Löhe (Unsere kirchliche Lage &c. Nördlingen 1850) spricht sich darüber S. 7 und 8 also aus: „Der Stadtpfarrer hat aber auch manches Andere (vor dem Landpfarrer) voraus. Er kommt z. B., zumal wenn er nicht Parochus ist, selten in die nahe, harte Berührung mit der Gemeinde als solcher, welche den Landpfarrer fast täglich quetscht und verwundet. Der städtische Pfarrer predigt — und es

sammelt sich um ihn ein freies Publikum. Seine Beichtkinder wählen ihn ganz nach eigener Wahl und er hinwiederum braucht, da das Beichtverhältniß von beiden Seiten ein freies ist, auch kein Beichtkind anzunehmen, das sich etwa zu ihm begeben wollte, ohne zu ihm zu passen. Es bilden sich unter dem Schutze alten Herkommens die Beichtkreise der einzelnen städtischen Pfarren im Frieden, fast wie eine Art von Gemeinden in der Gemeinde, und ist der Pfarrer darnach, so trägt ihn sein Publikum und Beichtkind auf den Händen und entschädigt ihn durch seine Liebe reichlich für allen Spott und Hohn seiner Widerwärtigen, den er allenfalls erfahren muß. — — Ganz anders der Landpfarrer! Sein Publikum, sein Beichtkreis fällt mit seinem Sprengel zusammen. Es herrscht ja nicht blos Parochial- sondern auch Beichtzwang in den Landgemeinden der lutherischen Kirche. Jede Gemeinde muß ihren Pfarrer haben und wer einmal ihr Pfarrer ist, ist auch Beichtvater für alle, die ihn mögen und die ihn nicht mögen, er habe die Gabe der Seelsorge oder habe sie nicht. Was es da beiderseits für eigenthümliche schwere Leiden, für unerträgliche Verlegenheiten und ärgerliche Reibungen, für schroffe Risse und Entfremdungen giebt, das wissen zwar manche Landpfarrer mit nichten, aber es giebt viele, die es wissen und unter diesem Drucke gar viel seufzen und jammern — und es drücken diese Uebel um so schwerer, je unvermeidlicher und unabänderlicher sie erscheinen." — Es wird hier darauf hingedeutet, daß der Beichtzwang sowohl für den Pfarrer, als für die Gemeindeglieder Unannehmlichkeiten, und zwar große, herbeiführen kann — und es wird sich nicht läugnen lassen, daß, je treuer und gewissenhafter ein Pfarrer ist, um so weniger diese Unannehmlichkeiten ausbleiben werden. Denn ein treuer und gewissenhafter Pfarrer wird sich nicht blos gedrungen fühlen, die öffentlichen und unbußfertigen Sünder zu vermahnen, er muß, wenn seine Vermahnungen fruchtlos bleiben, auch großes Bedenken tragen, sie zur Beichte und Communion anzunehmen. Solche Zurückweisung ist nun aber immer eine schwere Sache,

noch schwerer aber oder besonders schwer ist sie dann, wenn die öffentlichen und unbußfertigen Sünder durch Stand und Vermögen hervorragende Personen in den Gemeinden sind. Was da das Verhalten eines treuen Pfarrers für Lärm und Hetzereien gegen ihn zur Folge haben kann, wie da Risse und Entfremdungen fast unvermeidlich sind, bedarf keiner weitern Ausführung. — Es kann nun aber auch der Fall eintreten, daß bessere Gemeindeglieder, ja am Ende gerade die besten mit ihrem Pfarrer unzufrieden werden und zerfallen und daß diese den Beichtzwang als eine Quelle von Unannehmlichkeiten beklagen und beseitigt wünschen, dann nemlich, wenn ihr Pfarrer zu weltlich und ungeistlich, oder rationalistisch, in konfessioneller Beziehung unentschieden, wenn er unirt gesinnt ist, so daß sie zweifelhaft werden, ob sie weiter mit gutem Gewissen das Abendmahl bei ihm nehmen können.

Was ist nun hiezu zu sagen? Soll um dieser Schattenseiten willen der Beichtzwang in den Landgemeinden der lutherischen Kirche ganz und gar aufgehoben werden? Hat er nicht auch etwas für sich? Hat er nicht auch sein Gutes?

Es kann zuvörderst nicht geläugnet werden, daß die Einrichtung, nach welcher der Parochus einer Gemeinde zugleich der Beichtvater ihrer Glieder ist, in der Natur der Sache liegt, sich so gewissermaßen von selbst versteht. Es ist natürlich, daß der, welchem die Seelsorge in einem gewissen Territorium anvertraut ist, die Seelen in demselben auch mit der Absolution und dem Sakrament bedient, weil dieser Dienst auch zur Seelsorge gehört. Dann aber hat diese Einrichtung auch ihr Zweckmäßiges, abgesehen von der nahen, lokal nahen Verbindung, in der der Pfarrer und die Gemeindeglieder zu einander stehen, darin, daß eben diese Nähe den Pfarrer befähigt, seine Gemeindeglieder kennen zu lernen und darum ihre Würdigkeit oder Unwürdigkeit bezüglich des Abendmahlsgenusses zu bemessen, während das ein entfernterer nicht kann. Um der Natürlichkeit der fraglichen Einrichtung und um der besagten Nähe willen ist es als gewiß anzunehmen, daß, wenn der so-

genannte Beichtzwang aufgehoben, wenn den Gemeindegliedern erklärt würde: „Ihr könnt von nun an beichten und communiciren, wo ihr wollt," wohl doch die wenigsten von dieser Erlaubniß Gebrauch machen würden, es müßte denn die Gemeinde im Großen und Ganzen mit dem Pfarrer in Feindschaft gerathen sein. In diesem Fall aber ist es besser, sie communicirt gar nicht, als anderswo. Es würden auch den Pfarrern, an die sie sich wenden würde, falls sie einigermaßen gewissenhaft sind, Verlegenheiten bereitet werden. — Es ist wahr, daß den pastoribus loci manche offenbar unwürdige Individuen viel Verlegenheit bereiten und Mühe machen. Aber soll das, was ich nicht thun will und kann, ein Anderer thun? Soll der einem Unwürdigen das Abendmahl geben zu seinem Schaden und Gericht? Kann der sogenannte Beichtzwang nicht das Gute auch haben, daß unwürdigem Abendmahlsgenuß dadurch vorgebeugt wird? Daß jeder Pfarrer mehr oder weniger mit unwürdigen Individuen zu thun hat, gehört zu den unvermeidlichen Beschwerden des Amtes, die in Geduld zu tragen sind, und es fragt sich sehr, ob diese Beschwerden durch Aufhebung des Beichtzwangs wesentlich vermindert werden würden, indem unwürdige Personen von außen in Hoffnung darauf, daß man sie nicht kennt, zur Beichte und zum Abendmahl sich melden könnten, der treffende Geistliche aber, vorausgesetzt, daß er gewissenhaft ist, falls er sie nicht schon durch die fama kennt, doch wohl nicht unterlassen würde, Erkundigungen über sie einzuziehen. Man kann dagegen nicht sagen, es würde dann keine Verpflichtung zur Annahme bestehen. Denn eine solche besteht auch jetzt nicht und das Verdrüßliche der Abweisung würde nach wie vor bleiben.

Was den andern Fall betrifft, daß Gemeindeglieder aus den oben angegebenen Gründen mit ihrem Pfarrer unzufrieden werden oder sind, so erscheint der Beichtzwang in milderem Lichte, wenn man bedenkt, daß weder der Lebenswandel noch die dogmatische Richtung des Pfarrers, auch nicht die etwaige Zulassung von Reformirten oder Unirten, selbst nicht einmal der

Gebrauch einer unirten Distributionsformel die efficacia des heiligen Abendmahls aufzuheben oder es in einen bloßen Schein umzuwandeln vermögen, daß die Hauptbedingung zu einem würdigen und gesegneten Abendmahlsgenuß die rechte bußfertige und gläubige Gesinnung des Communicanten ist und bleibt.

Sodann aber geht der Beichtzwang nirgends so weit, daß die, welche Gewissensbedenken haben, bei ihrem Pfarrer zu communiciren, nicht ein Dimissoriale von ihm auf ihr Verlangen erhalten könnten — und es wird nicht leicht ein Pfarrer ein diesfallsiges Begehren unerfüllt lassen. Die Sache hat wohl ihr Unangenehmes, kann aber durch Vermittlung Dritter erleichtert werden und ist im Ganzen nicht unangenehmer, als der durch das Beichtgesetz erlaubte Wechsel des Beichtvaters da, wo kein Beichtzwang herrscht, nemlich in größern Städten, davon weiter unten die Rede sein wird.

Der Beichtzwang erstreckt sich auch nicht so weit, daß es den Einzelnen versagt wäre, auf Reisen das heilige Abendmahl zu genießen, und gar Manche, die es konnten, haben sich dieses Auskunftsmittels bedient, weil sie in ihrem Heimathsorte nicht communiciren wollten.

Das Resultat des bisher Gesagten ist, daß die Aufhebung des Beichtzwangs d. i. seine generelle Aufhebung nicht als indicirt erscheint und gar Vieles gegen sich hat. Es ist das übrigens ein Zwang, der öfter nicht empfunden, als empfunden wird. Die Glieder der Pfarrsprengel sehen es meist als etwas von der Ordnung Erfordertes und Natürliches an, daß sie auch bei ihrem Pfarrer communiciren.

Gegen die Aufhebung des Beichtzwangs spricht auch etwas, dessen bisher noch keine Erwähnung geschah, nemlich das Parochialrecht der Geistlichen resp. ihr Angewiesensein und ihr Anspruch auf die mit dem Beichtverhältniß verbundene Einnahme.

c) Das führt auf den dritten Punkt, von dem hier die Rede sein soll, auf das Beichtgeld. Es ist in früherer Zeit viel für und gegen das Beichtgeld gesagt worden. Jetzt aber

ist die Ansicht von Harms, der sich für das Beichtgeld ausspricht, wohl so ziemlich als die allgemeine in der lutherischen Kirche anzusehen. Er läßt sich darüber in seinem „Priester", in der neunten und dreizehnten Rede also vernehmen: „Zu viel Geschrei wird doch dawider gemacht. — — Ich habe mich darüber gefreut, wenn zuweilen im Beichtstuhl noch das mir bestimmte Beichtgeld verändert, vergrößert wurde mir selbst bemerkbar. Das thaten, die sichtlich waren in ihrem Innern angefaßt, gestärkt, getröstet, erfreuet worden, und ihr Mehrgeben war der von ihrem Herzen geforderte Ausdruck. Wie soll denn auch ein Bauersmann anders thun, der — — keine andere Weise kennt, dem Prediger seine Erkenntlichkeit, seine Anhänglichkeit zu zeigen? Er thut es bei dieser Gelegenheit und achtet es, auch wenn er bei dem gewöhnlichen Beichtgelde bleibt, als seine Schuldigkeit. Daß er glaube, hiermit die Vergebung der Sünden gekauft und bezahlt zu haben, ist eine unstatthafte Aufbürdung; so unwissend ist keiner. — — Dann wolle man auch in Anschlag bringen, was der alte Demler ausruft: Leider! ach leider! ist das Beichtgeld meine stärkste Einnahme, sonst würde ich noch mehr von Nahrungssorgen gequält. — — Das Beichtgeld hat zwei Seiten, da es noch als die allerleidlichste Gebühr erscheint, die eine, daß es die kleinste Gebühr ist, welche Niemandem schwer fallen kann; denn von den Armen wird ja nichts angenommen, auch wenn sie etwas bieten; die andere Seite, daß es eine durchaus freiwillige Gabe ist, durch gar keine Taxe bestimmt, davon auch außer dem Geber selbst und dem Nehmer kein Mensch etwas erfährt." Es gehört hierher auch, was Harms von den Gebühren überhaupt sagt: „Die Gebühren dienen dazu, daß die Prediger leiblich davon leben. Dieser Zweck ist nicht zu tadeln; schreibt doch selbst der Apostel (1 Cor. 9, 11). „So wir euch das Geistliche säen, ist's ein groß Ding, so wir euer Leibliches erndten"? und V. 14: Also hat auch der Herr befohlen, daß die das Evangelium verkündigen, sollen sich vom Evangelio nähren. — — Die Gebühren sind nicht allein dazu da, daß der Prediger von

ihnen lebe, sondern sie haben sich nun einmal zu einem Mittel besonders in den untern Menschenklassen gemacht, die Verrichtungen des Geistlichen werthvoller in ihren Augen darzustellen. Was nichts kostet, ist auch nichts werth. — Wenn der Prediger nichts zu fordern hat, so kann er auch nichts erlassen und man schneidet ihm eine Gelegenheit ab, sich als einen rücksichtnehmenden, uninteressirten, mitleidigen Mann zu zeigen und sich Dank und Liebe bei vielen Leuten zu erwerben."

Zu diesen Worten des seligen Harms füge ich folgendes hinzu:

1) Ich möchte nicht behaupten, daß die Meinung, als würde mit dem Beichtgeld Vergebung der Sünden erkauft, durchaus nicht vorkommt. Denn die Unwissenheit unter dem Volke zeigt sich wirklich oft als erstaunlich groß. Wie Beichte und Abendmahl vielfach als opus operatum betrachtet und behandelt und als per se verdienstlich und Sündenvergebung wirkend angesehen werden, so ist es auch sehr denkbar, daß das Beichtgeld in Verbindung damit als ein Opfer oder Tribut zu dem Zweck hie und da angesehen wird. Aber soll diese falsche, thörichte Meinung, wenn sie auch vorkommt, die übrigen Gründe für das Beichtgeld annulliren?

2) Ein Hauptgrund dafür und aus Schriftgründen kein verwerflicher — denn auch in der Beichte wird Evangelium gepredigt, nur mit dem Unterschied von der Predigt, daß in ihr die Verheißung des Evangeliums Einzelnen applicirt wird — ein Hauptgrund ist die Einnahme des Pfarrers, die, wie bei Oemler, nicht selten eine bedeutende ist und eine, für deren Ausfall kein Ersatz geboten ist, wenigstens bei uns in Bayern nicht, und die in Folge des Ablösungsgesetzes und in Folge anderer Verluste sehr schmerzlich vermißt werden würde — und man kann nicht sagen, der Geistliche solle sie aus geistlichem Sinn und im Vertrauen auf den Herrn willig fahren lassen; denn diese Einnahme ist keine unwürdige und es würde mit ihrer Aufopferung nicht gebessert sein.

3) Das Beichtgeld ist wirklich auch bei uns in Bayern

hie und da sehr gering. Es giebt Orte, wo Beichtkreuzer und andere, wo Beichtgroschen von den Individuen gegeben werden und äußerst selten ein plus. Aber in dieser Beziehung sind die Gegenden sehr verschieden und bei gering fatirten Stellen ist auch ein geringer Ausfall empfindlich.

4) Bei uns in Bayern ist insofern eine Taxe für das Beichtgeld, als die Verweser von Landstellen in der Regel 3 kr., die von Stadtstellen 12 kr. für den Kopf in ihren Interkalarrechnungen zu verrechnen haben und nach diesem Ansatz auch die Positionen für Beichtgeld in der Fassion berechnet sind.

5) Endlich kommt es bei uns in Bayern auch sehr häufig vor, daß blos der Geber des Beichtgelds den Betrag seiner Gabe erkennt. Das ist überall da der Fall, wo es Sitte ist, daß nach gehaltener Beichte das Beichtgeld eingewickelt oder offen (im erstern Fall auch ohne Namensbezeichnung) auf den Altar gelegt wird. Von dieser Sitte machen gewöhnlich nur Einzelne, in der Regel Wohlhabende eine Ausnahme, die da wollen, daß der Pfarrer den Betrag ihrer Gabe wisse und ihn darum in das Haus schicken oder auf andere Art zustellen.

Ich bin hier bei einem Punkt angelangt, über den ich mich besonders noch aussprechen wollte. Es ist das die Art der Perception des Beichtgelds.

Man hat an dem Auflegen des Beichtgelds auf den Altar vielfach Anstoß genommen, es für etwas Unwürdiges gehalten und erklärt: „Das Heilige und Unheilige passe nicht zusammen, es werde dadurch der Altar des Herrn entheiligt.“ Aber man kann diese Auffassung der Sache nicht festhalten, wenn man bedenkt, daß die Bestimmung dieses Gelds ihm auch eine gewisse Weihe gibt, wenn man es als ein Opfer für die Diener Christi ansieht. Ebensowenig, als die Kirche entheiligt wird durch die Opferstöcke in ihr, durch den Klingelbeutel, der in ihr herumgetragen wird, durch Collekten, die in ihr vorgenommen werden, ebensowenig, als das Heilige der Stiftshütte und des Tempels und der Tisch im Heiligen entheiligt wurde durch die neben Anderem zur Erhaltung der Priester bestimmten Schaubrode,

die auf dem Tisch lagen — ebensowenig wird der Altar durch das darauf gelegte Beichtgeld entheiligt. — Wie aber diese Sitte nichts gegen sich hat, so hat sie auch etwas für sich, nämlich den Umstand, daß der Geistliche nicht erfährt, von wem die einzelnen Gaben kommen. Es bleibt ihm wenigstens bei größern Beichten großentheils unbekannt. Darin liegt das Gute, daß die, welche ein geringes Beichtgeld geben, aller Verlegenheit überhoben bleiben und daß nicht leicht Jemand um des Geldes willen vom heiligen Abendmahl wegbleiben wird.

Weil dem also ist, darum möchte ich rathen, daß ein Geistlicher, der diese Sitte bei einer Gemeinde antrifft, es auch dabei lasse, um so mehr, als eine Aenderung in dieser Beziehung ihm leicht den Schein der Habsucht und des Geizes geben kann; wenn gleich nicht zu läugnen ist, daß Einzelne durch frägliche Aenderung ihr und ihrer Stelle Einkommen vermehrt haben. Um es ohne jene Gefahr thun zu können, gehört wenigstens dazu, daß man mit Harms in seinem „Priester" sagen könne: „Ich meine — in meiner ganzen Bekanntschaft gedeckt zu sein vor dem Verdachte der Habsucht." (Neunte Rede gegen das Ende).

d) Das Einkommen kommt auch bei dem letzten Punkte wieder in Betrachtung, über den ich mich noch verbreiten will, bei der Besprechung des Beichtgesetzes.

Ich meine damit die Verordnung d. d. München den 26. Febr. 1830 Amtshandbuch I S. 357—359.

Auf den Inhalt dieser Verordnung ist bereits sub b hingedeutet worden da, wo die Rede war von dem Beichtverhältniß an Orten, wo mehrere Pfarrer sind. Denn der erste §. dieser Verordnung lautet: „Die Wahl eines Beichtvaters ist an allen denjenigen Orten, an welchen mehrere Pfarrer angestellt sind, ganz frei gegeben und jeder Geistliche wird es von selbst unter seiner Würde halten, dieselbe durch unlautere Mittel auf sich zu lenken." Es ist darauf auch hingedeutet worden, indem von dem Wechsel des Beichtvaters die Rede war. Denn §§. 2 und 3 lauten: „Der Wechsel eines Beichtvaters soll

ohne wichtige Ursachen zwar nicht stattfinden, aber auch nicht erschwert werden, wenn diese wirklich vorhanden sind. Glaubt ein Gemeindeglied dem bisherigen Beichtvater sein Vertrauen nicht mehr schenken zu können, und sich einem andern Seelsorger zuwenden zu müssen, so ist es schuldig, dem betreffenden Dekanate davon Anzeige zu machen und entweder seine Gründe offen anzugeben, oder wenigstens auf Pflicht zu versichern, daß ihm sein Gewissen nicht erlaube, länger in dem bisherigen Verhältnisse zu bleiben". Es wird weiter Folgendes verordnet: 4) „Gelingt dem Dekan die Ausgleichung des gestörten Verhältnisses nicht, so hat er die Bewilligung zum Wechsel zu ertheilen und die betreffenden Geistlichen davon in Kenntniß zu setzen; zugleich aber auch zu erklären, daß dem Gemeindegliede der Rücktritt ein Jahr lang offen stehe, wenn es innerhalb dieser Zeit wieder Vertrauen zu seinem frühern Beichtvater gewinnen könnte." 5) Bei Erledigung einer Pfarrstelle soll in der Regel der aufgestellte Verweser auch die Besorgung des Beichtstuhles übernehmen, ohne daß es jedoch verwehrt wäre, bei einem der übrigen Pfarrer zu beichten und das Abendmahl zu empfangen. — Die sich zu ihm gewendeten Beichtkinder des vorigen Seelsorgers sind aber während der Zeit der Erledigung nur als Gäste zu betrachten und die Wahl ist erst dann gültig, wenn sie nach Wiederbesetzung der Stelle nicht stillschweigend wieder zurückgenommen, sondern vielmehr erneuert wird. 6) Der Beichtvater kann erwählt werden, um bei einzelnen Familien zu taufen, den Confirmanden-Unterricht zu übernehmen, oder sonst eine geistliche Funktion zu verrichten; aber er darf dieses nicht mit Recht fordern, und es ist jederzeit dabei Sorge zu tragen, daß die gesetzliche Stolgebühr demjenigen, welcher sie rechtlich zu fordern hat, nicht entzogen werde". „Uebrigens, heißt es am Schlusse, bleibt es der bevorstehenden Einrichtung einer allgemeinen Kirchenordnung überlassen, die weiteren Verhältnisse des Beichtwesens zu ordnen und eine gleichmäßige Behandlung desselben unter den einzelnen Gemeinden herzustellen". Als Veranlassung der provisorischen Verordnung wird Eingangs

die Wahrnehmung bezeichnet, daß an einzelnen Orten das Beichtverhältniß noch immer auf eine den Grundsätzen der evangelischen Kirche nicht ganz angemessene Weise betrachtet und behandelt werde", und als ihre Absicht, „diesem Uebelstande zu begegnen".

Das Princip, auf das die vorstehende Verordnung sich gründet, ist das des persönlichen Vertrauens, und weil daraus die Wahl des Beichtvaters hervorgehen oder darnach sich bestimmen soll, das der Freiheit.

Die Freiheit, die sie gibt, erstreckt sich, wie schon oben sub b bemerkt worden ist, an manchen Orten, wo mehrere Pfarrsprengel sind, so weit, daß die Gemeindeglieder nicht an ihren Pfarrsprengel gebunden sind, sondern auch außerhalb desselben sich einen Beichtvater wählen können. Auch ist da häufig der Beichtvater nach Ordnung und Herkommen der Instruktor der Kinder, der ihnen den Confirmandenunterricht gibt, ohne daß irgend ein anderer Anspruch auf Gebühren hätte.

Das ist jedoch nicht überall so, wo mehrere Pfarrer sind. Die Verordnung selbst gedenkt des Falles, daß einem oder dem andern der Confirmandenunterricht oder ein Confirmandenunterricht gesetzlich zusteht und daß er darum seine Gebühren dafür ansprechen kann, auch wenn kein Gebrauch von ihm gemacht wird.

Ein dritter Fall ist der, daß einem zweiten oder dritten Pfarrer gar kein Confirmandenunterricht, nicht einmal ein Präparandenunterricht gesetzlich zusteht.

Da ist es nun offenbar, daß die Pfarrer, die keinen solchen Unterricht haben, bezüglich des Beichtstuhls in großem Nachtheil sich befinden im Vergleich mit denen, die ihn haben. Denn bei den letzteren bildet sich ein Beichtstuhl viel leichter und schneller und sicherer. Die Kinder, die sie unterrichtet haben, werden meistens auch bei ihnen bleiben. Es bildet sich bei ihnen von selbst ein Vertrauens- und Liebesverhältniß. Das Recht zu einem Confirmandenunterricht sollte darum allen Geistlichen gegeben werden, die an Einer

Kirche oder Gemeinde dienen, und die Einrichtung getroffen, daß die Katechumenen nach gewissen Grundsätzen vertheilt werden. Es liegt das in der Billigkeit und könnte unbeschadet der Freiheit geschehen, welche die Verordnung gewahrt wissen will. Denn es ist billig, daß allen die gleiche Möglichkeit, Vertrauen zu gewinnen, gegeben, daß sie bei einzelnen nicht blos auf ihre Wirksamkeit von der Kanzel herab beschränkt wird.

Es wäre auch für die Geistlichen in den großen Städten besser, wenn jeder einen ihm gesetzlich zustehenden Confirmandenunterricht hätte; doch gleicht sich hier die Sache in sofern wieder aus, als keiner unter ihnen einen solchen hat. Sie sind in sofern alle gleichgestellt.

Es ist die Sache, um die es sich hier handelt, nicht unwichtig. Sie ist das schon wegen des Einkommens der Geistlichen, das doch billiger Weise auch eine Berücksichtigung verdient. Sie ist nicht unwichtig, weil von dem Vertrauen, das ein Geistlicher in einer Gemeinde findet, seine Gemüthsstimmung und Berufsfreudigkeit gar sehr bedingt ist. Es macht einen schmerzlichen, ja niederschlagenden Eindruck, wenn einer Jahre lang in einer Gemeinde steht und keinen oder so viel als keinen Beichtstuhl gewinnen kann, wenn er sich so als ganz vertrauenslos dastehend vorkommt. Sie ist nicht unwichtig wegen der collegialischen Verhältnisse. Denn je weniger die zweiten und dritten Pfarrer hinter dem ersten und unter sich zurückstehen, desto weniger wird der Neid Spielraum haben, desto besser wird ihr Einvernehmen unter einander sein, desto eher aufrichtige Herzlichkeit unter ihnen herrschen. Mit der Berechtigung zum Confirmandenunterricht würde endlich Jeder ein erlaubtes Mittel haben, Beichtkinder zu gewinnen und das Mittel zu einer Wirksamkeit, bei der noch am meisten Hoffnung auf Erfolg ist.

Daß die Möglichkeit, Aenderungen in der Geschäftsvertheilung der Geistlichen vorzunehmen, vorhanden ist, ist damit bewiesen, daß solche schon wiederholt bei Vakanzen und für den

Fall eintretender Vakanzen gut geheißen worden sind. Käme es zu der hier gewünschten, so würden wohl jedenfalls die aus dem Beichtverhältniß stammenden schmerzlichen Erfahrungen sich vermindern.

Noch mehr aber als durch Aenderung der Geschäftsordnungen kann da, wo nur Eine Parochie ist, durch das gegenseitige Uebereinkommen der Geistlichen unter sich solchen Erfahrungen vorgebeugt, ja sie können geradezu unmöglich gemacht werden — und es fehlt auch nicht an Beispielen von solchem Uebereinkommen. Die Geistlichen müssen nämlich unter einander dahin übereinkommen: „Wir behandeln die Gemeindeglieder als unsere Beichtkinder. Wir halten die Beichten abwechselnd. Was einkommt, theilen wir“. Das Vorhandensein einer solchen Einrichtung beweist ihre Möglichkeit. Wo die Gemeindeglieder mit einer solchen Einrichtung zufrieden sind und die Geistlichen auch unter sich ausmachen, wie sie es mit der Privatseelsorge halten wollen, wüßte ich nicht, was gegen eine solche Einrichtung wäre. Es kann auch das Beichtgesetz in diesem Fall nicht gegen sie sein, da dieses doch auch jeden einzelnen Geistlichen bedenken will. Die Einrichtung hat aber nicht nur nichts gegen sich, sondern auch viel für sich. Die Gemeindeglieder werden sie der großen Mehrzahl nach als eine sehr billige anerkennen, vielfach auch der Wahlverlegenheit überhoben sein. Es wird dadurch dem Uebelstand vorgebaut, daß mancher Geistliche oft Jahre lang an einer Gemeinde ist, bis er einen Beichtstuhl bekommt — manchen, und nicht immer den schlechtesten, will es oft gar nicht gelingen. Jeder Geistliche tritt gleich in ein näheres Verhältniß zur Gemeinde. Die Geistlichen geben mit dieser Einrichtung ein Beispiel der Uneigennützigkeit und legen damit den Grund zum Frieden und zur Liebe unter sich, bauen wenigstens dem Gegentheil wesentlich vor. Es ist dazu nicht eine völlige Gleichheit des Einkommens, in specie des aus dem Beichtverhältniß fließenden nöthig — denn so einsichtsvoll ist jeder, daß eine Verschiedenheit zwischen 1 und 2 und 3 sein darf und soll — sondern nur die Aufhebung einer zu großen

Discrepanz: die Beweisung eines besonderen Vertrauens zu einem Geistlichen wird durch die fragliche Einrichtung nicht ausgeschlossen. Denn die Einzelnen können dann in die Beichte gehen, wenn ihr Vertrauensmann an die Reihe kommt, und sich seines Raths und Beistands auch in besonderen Fällen, da sie solchen bedürfen, bedienen — und eben da wird sich Vertrauen in der That zeigen, während es gar vielfach nicht eben Vertrauen ist, was die Wahl des Beichtvaters bestimmt, und dem erwählten gar selten durch Consultirung und Bitte um seelsorgerliche Berathung wirklich Vertrauen gezeigt wird. Aus den vorstehenden Gründen möchte ich das Beispiel derer, welche die besprochene Einrichtung bei sich getroffen haben, zur Nachahmung empfehlen.

Nachträge aus der Pastoraltheologie von Harms:

1) zu a α): „Es findet sich ein starker Zug zu dem Sonntag-Morgen; da ist's bequemer; geben wir aber nicht nach! Wie Manchen habe ich glücklichen Widerstand gethan durch die freundliche Vorstellung: Wenn man einen vornehmen Gast erwartet, bereitet man denn nicht schon Tags vorher das Haus?" (Priester neunte Rede).

2) zu b und d): „Sie haben von einem Beichtzwang gehört. Ja, der findet sich gesetzlich in dem Verstande: Jeder muß in der Gemeinde beichten und communiciren, wo er wohnt, dient, sich aufhält; wegen der Dienenden eine besondere Verfügung vom Jahr 1786, wogegen, mir wissentlich, in einem gewissen Distrikt die Dienstboten frei dahin gehen, wo ihre Eltern wohnen oder wo sie confirmirt sind. Ferner muß in einer Gemeinde ein Jeder bei dem einmal gewählten Beichtvater bleiben, er bringe denn statthafte Gründe vor. Nehmen Sie aber nicht mit Freuden Ihres Collegen Beichtkinder an, auch auf dessen Entlassung, ertheilen Sie dagegen die von Ihnen begehrte Entlassung mit Willigkeit. Tadeln Sie übrigens die Verordnung nicht ungebührlich; denn zu guter Ordnung ist sie sehr dienlich" (Ibidem).

3) zu d): „Wie manche Zankäpfel, die es freilich manchmal sind, blieben unhingeworfen, sobald nur, was bei jeder Vakanz der einträglichern Stelle geschehen kann, die Einrichtung verfügt würde: Ihr beiden Prediger theilt fortan die Gebühr und nicht die normirte allein, sondern auch, was darüber gegeben wird". (Pastor zehnte Rede.) Es bedarf aber zu ihrer Fernhaltung nicht nothwendig einer Verfügung von Oben, noch einer Einrichtung von dieser Weitschaft. —

Kraußold über das landesherrliche Kirchenregiment.

Die kürzlich von Hrn. Konsistorialrath Dr. Kraußold als drittes Heft der „theologischen Zeitfragen" veröffentlichte Schrift: „Das landesherrliche Summepiscopat nach reformatorisch-lutherischen Grundsätzen" gedenken wir hier nicht ihrem ganzen Umfang nach zu beurtheilen; nur ihre Hauptgedanken und deren Begründung wollen wir kürzlich besprechen.

„Es ist nicht der Nothstand der Verhältnisse, wie man gewöhnlich annimmt, der den fürstlichen Summepiscopat hervorgerufen hat, sondern es war die Nothwendigkeit der Sache, die sich durch den Nothstand der Verhältnisse zur Geltung und zu ihrem Rechte brachte" — dieser Satz (S. 50) ist das eigentliche Thema der ganzen Schrift; jene „Nothwendigkeit der Sache" soll aber die sein, daß die christliche Obrigkeit als solche, als Oberhaupt eines christlichen Staates, mit der Staatsgewalt auch die Kirchengewalt in sich vereinige; nur dadurch komme die Idee des christlichen Staates zur vollen Verwirklichung. Ja, Hr. K. hält sogar dafür, daß nach göttlichem Recht der christlichen Obrigkeit die Kirchengewalt zukomme (S. 46 f.). Und er nimmt für diese Gedanken nicht das Verdienst der Neuheit in Anspruch; er hält sie für reformatorisch-lutherische Gedanken von echt deutschem Ursprung.

Hinsichtlich der Begründung dieser Ansichten müssen wir vor Allem zusehen, wie Hr. K. den Begriff der Kirchengewalt bestimmt.

Er bemerkt ganz richtig (S. 25), daß die potestas ecclesiastica im Mittelalter und nach katholischer Anschauung alle der Kirche zustehenden und von ihr nach ihrem Sinn in Anspruch genommenen Rechte und Vollmachten umfaßte, dabei aber im Episcopate zusammengefaßt war und gipfelte, während sie dagegen nach reformatorischer Ansicht (S. 28) wesentlich Kirchengewalt, Gewalt der Kirche in ihrer Gesammtheit, in der Zusammenfassung von Gemeinde und Amt überhaupt ist. Den Reformatoren, sagt er ferner (S. 29) eben so richtig, lag es, um den Begriff der Kirchengewalt im Allgemeinen, d. h. eben als einer kirchlichen Gewalt zu gewinnen, vor Allem daran, die mit derselben einerseits durch die eigenthümliche Stellung der Bischöfe zum Reich, als weltlicher Fürsten und Herren verknüpfte, andererseits durch die ganze Gestaltung und Machtstellung der Kirche, wornach eigentlich auch alle weltliche Macht und Gewalt im Oberhaupt der Kirche gipfelt, vermischte potestas gladii oder potestas civilis „weltlich Regiment und Schwert" von der potestas ecclesiastica auszuscheiden. Nächstdem unterscheiden sie wieder zwischen dem Bischof juxta evangelium und dem Bischof juxta canonicam politiam. Das was jenem, dem Bischof nach biblischem Begriff, zusteht, wird näher bestimmt als potestas s. mandatum Dei, praedicandi evangelium, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta; unter dem, was dem Bischof juxta canonicam politiam und mithin nur jure humano zusteht, wird Alles begriffen, was zur Ordnung des kirchlichen Lebens und zur Förderung des kirchlichen Zwecks durch das Amt außer dem Amt nöthig ist. Ersteres galt ihnen vorzugsweise als potestas ecclesiastica; aber auch Letzteres blieb ihnen eine potestas ecclesiastica, sie wollten es nicht des kirchlichen Charakters entkleidet wissen, sondern nur sagen, daß es dem Amte nicht wesentlich zukomme. Die Kirchengewalt ist also, nach der richtigen reformatorischen Auffassung, eine gedoppelte: geistliche Amtsgewalt und kirchliche Regierungsgewalt. Diese zweite Seite der Kirchengewalt oder die Kirchen-

gewalt in diesem zweiten Sinn ist es natürlich allein, welche Hr. K. — auch unter der Bezeichnung „oberste Kirchengewalt in regiminalibus“ für die christliche Obrigkeit, als ihr nothwendig eignend, in Anspruch nimmt, und zunächst die Behauptung, daß er dabei die Reformatoren selbst zu Gewährsmännern habe, in folgender Weise zu begründen sucht.

Er beruft sich dafür erstens auf die symbolischen Aussprüche, daß die weltlichen Obrigkeiten verpflichtet seien, und zwar nach göttlichem Recht, die den Bischöfen nur nach menschlichem Recht zukommende Jurisdiktion auszuüben, wenn diese sie nicht oder nur nachlässig ausüben (A. C. Art. 28 §. 29 und Tract. zu den Art. Smalcald. §. 77). Dann beruft er sich auf eine Stelle Melanchthons in den loci theol., worin die Hauptworte die sind: Quod aliqui dicunt, magistratum profanum non esse judicem controversiarum de dogmatibus, vera et explicata est responsio: ecclesiam esse judicem, cum autem magistratus pius vere sit membrum ecclesiae, judicet et ipse cum aliis piis et eruditis. Ferner auf die bekannte und wichtige Aeußerung Luther's in der Vorrede zum Visitationsbuch: „Da haben wir des Gewissen wollen spielen und zur Liebe Amt (welches allen Christen gemein und geboten) uns gehalten, und demüthiglich mit Bitten angelangt den durchl. Fürsten und Herrn, als den Landesfürsten und unsere gewisse Obrigkeit von Gott verordnet, daß S. K. G. aus christlicher Liebe (denn Sie nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sind) und um Gottes Willen, dem Evangelio zu gut und den elenden Christen in S. K. G. Landen zu Nutz und Heil gnädiglich wollten etliche tüchtige Personen zu solchem (dem Visitations-) Amt fordern und ordnen.“ Weiter auf eine Stelle aus einem Briefe Luther's an den Kurfürsten von 1526 (die derselbe offenbar bei den eben angeführten Worten zunächst im Sinn hatte): „Nun aber in E. K. G. Fürstenthum päbstlich und geistlicher Zwang und Ordnung aus ist und alle Klöster und Stift E. K. G. als dem obersten Haupt in die Hände fallen, kommen zugleich mit auch

die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen; denn sich's sonst Niemand annimmt, noch annehmen kann, noch soll. Derhalben — — will es vonnöthen sein, auf's förderlichst von E. K. G., als die Gott in solchem Fall dazu gefordert und mit der That befället, von vier Personen lassen das Land zu visitiren." Endlich bringt Hr. K. noch eine Stelle von Joh. Brenz aus der Reformation der Stadt Hall von 1526 bei, die so lautet: „Es sind allein zwei Ding und wesentliche Stück göttlichs Diensts einem jeglichen Christen nöthig, nämlich Glauben und Lieben. Die zwei Stück sind also nöthig zur Seelen Seligkeit, daß ein Christ schuldig ist, sie zu halten, wann er mitten in der Türkei wohnete. Aber dieweil Gott, unser Seligmacher den Christen ein solch Gnade bewiesen, daß sie eigen Land, Städt und Flecken in weltlicher Gewalt inhaben und besitzen, so ist die Oberkeit als christliche Glieder und Mitgenossen der Kindschaft Gottes bei ihr Seel Seeligkeit und Amtshalben zu fordern schuldig, anzurichten, zu ordiniren ihren Unterthanen (weltlichem Gewalt nach) und ihren Mitbrüdern (Christo nach, — denn sie auch der ewigen Güter Miterben mit ihnen sein) zu Gut und Frommen Alles, was Christus in einer christlichen Versammlung öffentlich zu thun befohlen." Wir setzen gleich noch den von Hrn. K. weggelassenen Schluß dieser Stelle her: „Nu hat Christus fürnehmlich drei Stück befohlen, in seiner Versammlung der Christen aufzurichten, nämlich: Predigen das Evangelion, Taufen und das Nachtmal Christi nach seinem Aufsatz zu halten."

Aber bei unbefangener Betrachtung aller dieser sehr deutlichen und unter einander wohl zusammenstimmenden Aeußerungen der Reformatoren erhellt, daß sie nicht den von Herrn K. in sie hinein gelegten, sondern einen davon wesentlich verschiedenen Gedanken ausdrücken. Sie wollen nicht sagen, daß die Kirchengewalt nach göttlichem Recht der christlichen Obrigkeit zukomme, sondern nur, daß wenn, wie in damaliger Zeit, die ordentlichen Subjekte der Kirchengewalt ihre Schuldigkeit nicht thun, wenn der kirchliche Organismus zerrüttet ist, christliche Obrigkeiten

Beruf und Befugniß haben, augenblicklich einzugreifen, um der Kirche zu Hülfe zu kommen, und auf's neue eine Gott wohlgefällige Ordnung in der Kirche zu begründen. Sie setzen durchaus, die wichtigsten ausdrücklich, die andern stillschweigend, aber vermöge des Zusammenhangs unzweideutig, einen regelwidrigen Zustand voraus, wie er damals wirklich bestand; freilich nicht in der Weise, daß sich daraus mit Sicherheit schließen ließe, es solle für den ordentlichen Zustand den christlichen Obrigkeiten jeder Antheil an der Kirchenleitung abgesprochen, aber doch so, daß mindestens eben so wenig der Schluß gerechtfertigt ist, es solle ihnen der Beruf zur ständigen Ausübung der kirchenregimentlichen Gewalt zugeschrieben werden, weil sie als berufen bezeichnet werden, jetzt eben, wo es an einer geordneten Kirchengewalt völlig fehlte, an deren Statt zu thun, was, wenn eine solche vorhanden gewesen wäre, unzweifelhaft dieser obgelegen hätte. Ueberdies ist wohl zu beachten, daß alle jene Aeußerungen auch noch eine zweite wesentliche Voraussetzung und zwar ebenfalls meist ausdrücklich, enthalten, nämlich die, daß die Obrigkeiten, von welchen sie sprechen, christliche Obrigkeiten, nicht blos in dem Sinne von Oberhäuptern christlicher Gemeinwesen, sondern in der Bedeutung von christlich gesinnten, mit richtigem Verständniß des Evangeliums und Liebe für dasselbe erfüllten Oberhäuptern solcher Gemeinwesen seien. Auch deßhalb schon sind sie untauglich, zu beweisen, was Herr K. damit beweisen will.

Man verkennt die wirklichen geschichtlichen Zustände der Reformationszeit, wenn man sich vorstellt, die Reformatoren seien daran gegangen, eine neue evangelische Kirche neben der Römisch-katholischen zu gründen und einzurichten, wie jetzt diese beiden Kirchen neben einander bestehen. Ihr Streben war, der Kirche im Ganzen zur Reformation zu verhelfen, und einstweilen den bereits reformirten Theilen derselben eine provisorische Ordnung zu verschaffen. Darauf bezogen sich alle ihre Handlungen und alle die Aeußerungen, womit sie diese grundsätzlich rechtfertigten. Ein neues, eigenthümliches evangelisch-

lutherisches Kirchenverfassungssystem aufzustellen, lag ganz außer ihrem Gesichtskreise. Wer ein solches in ihren Schriften finden will, sucht vergebens.

Das ist allerdings ganz richtig, daß die Idee des christlichen Staates in den Reformatoren sehr lebendig war, und zwar, wie Herr K. S. 55 sagt, im Sinne einer „ethischen Vereinigung von Staat und Kirche zum Dienste eines Zwecks und Ziels, im Dienste des Reiches Gottes bei bewahrter Selbstständigkeit beider Institutionen und Organismen." Aber eben so gefaßt, schließt jene Idee gerade nur noch eine bedingte Statthaftigkeit, aber durchaus nicht eine unbedingte Nothwendigkeit des landesherrlichen Kirchenregiments in sich, bei welchem ja die „Selbstständigkeit der Institution und des Organismus" der Kirche nur sehr mangelhaft „bewahrt" werden kann, und die Aufrechterhaltung des Charakters der potestas ecclesiastica als eines kirchlichen Berufs, welche Herr K. mit Recht auch bei ihrer Niederlegung in Fürstenhände fordert, schon deshalb einer kaum überwindlichen Schwierigkeit begegnet, weil dabei persönliche Ausübung dieser Gewalt durch den Fürsten in einem gewissen Umfang unvermeidlich ist, und gleichwohl der Besitz dieser Gewalt unmöglich von persönlicher Befähigung des Inhabers abhängig gemacht werden kann, während es ein wesentlicher kirchlicher Grundsatz ist, daß Zulassung zu jeder kirchlichen Thätigkeit nur auf Grund erprobter Tüchtigkeit der Person für dieselbe stattfinden soll.

Daß die von Herrn K. den Reformatoren beigelegte Anschauung recht eigentlich deutscher Art sei, soll daraus erhellen, daß seit Karl d. Gr. das Bewußtsein dieses Episkopalrechts der Fürsten in der Kirche in allen deutschen Königen gelebt habe, und ein Kampf gegen das römische Supremat von Zeit zu Zeit mehr oder weniger energisch hervorgetreten sei. Daran können wir aber nur so viel als richtig zugeben, daß die deutschen Könige (und Fürsten, fügen wir hinzu) häufig eine gewisse Mitregierung der Kirche beanspruchten; die von Herrn K. verfochtene Idee war aber dem deutschen Mittel-

alter ganz fremd. Auch der Beschluß des Reichstags zu Speier von 1526 und die gesammten Verhandlungen Seitens der Fürsten und Stände in der Reformationszeit, welche Herr K. als „das kräftigere Hervorbrechen dieses tief innerlichen deutschen Bewußtseins“ ansieht, scheinen uns in der That nur Aeußerungen der Gedanken zu sein, welche wir oben als den wahren Inhalt jener reformatorischen Aussprüche nachzuweisen suchten. —

Welchem Subjekt immer nach einer bestimmten Verfassung die kirchenregimentliche Gewalt zur Ausübung zuständig sein mag, — ursprünglich eigen ist und bleibt sie nach unserer Ueberzeugung (und wir halten diese zugleich für den lutherischen Symbolen zu Grund liegend) immer der Kirche im Sinne einer Gesammtheit von rechtlich organisirten Kirchengemeinden, gleichwie die geistliche Kirchengewalt, deren Ausübung dem Kirchenamt d. h. dem Predigtamt zuständig ist, ursprünglich der Kirche im Sinne der Gemeinschaft der Gläubigen eignet.

An und für sich sind die geistliche Gewalt (d. h. die Vollmacht das Evangelium zu verkündigen, Sünden zu vergeben oder zu behalten und die Sakramente zu verwalten) und die kirchenregimentliche Gewalt (d. h. die Gewalt, die äußere kirchliche Ordnung aufrecht zu erhalten) nicht zwei verschiedene Gewalten, die verschiedenen Subjekten ursprünglich eigen sein könnten, sondern nur zwei verschiedene Seiten einer und derselben einheitlichen Kirchengewalt, die daher auch nur ein Subjekt haben kann: die Kirche als Einheit. Die Kirche als Einheit ist aber an sich, ihrer Wesenhaftigkeit nach, die Gemeine der Gläubigen; als ein rechtlich verfaßtes Gemeinwesen ist sie die Gesammtheit der darin zu einem Ganzen rechtlich verbundenen und in sich wieder rechtlich organisirten Kirchengemeinden, worin die Gemeine der Gläubigen für den bestimmten Bereich, den dieser rechtliche Organismus umfaßt, insoweit sichtbar dargestellt ist, als darin reine Lehre und Sakramentsverwaltung zu Recht besteht. Kirchengewalt ist Gewalt der Kirche; als geistliche Gewalt ist sie Gewalt der

Kirche im geistlichen, als kirchenregimentliche der Kirche im rechtlichen Sinn, immer Gewalt der Gemeine der Gläubigen, aber dort der Gemeine der Gläubigen an sich, hier der Gemeine der Gläubigen in ihrer rechtlichen Darstellung durch die Gesammtheit der Kirchengemeinden. Wie das Römisch-katholische System, so weiß auch die Lehre der lutherischen Symbole nichts von einer Trennung der geistlichen und der kirchenregimentlichen Gewalt; wie jenes beide Seiten der Kirchengewalt dem Episkopat mit dem Pabst an der Spitze beilegt, so legt diese Lehre, indem sie zunächst und ausdrücklich die geistliche Gewalt der Kirche, d. h. in ihrer Sprache der Gemeinde der Gläubigen beilegt, derselben eben damit stillschweigend auch die kirchenregimentliche Gewalt dem Eigenthumsrechte nach, um mich so auszudrücken, bei, aber so daß sie vermöge des Wesens der kirchenregimentlichen Gewalt dabei die Gemeine der Gläubigen sich nothwendig in ihrer rechtlichen Darstellung durch eine Gesammtheit von Kirchengemeinden denken muß. Die Ausübung der geistlichen Gewalt oder die geistliche Amtsgewalt als abgeleitete Kirchengewalt schreibt sie hiernächst den Bischöfen im biblischen Sinne oder dem ministerium zu, und zwar so, daß sie dieses auf einen unabänderlichen göttlichen Willen zurückführt; einen solchen gibt es hinsichtlich des Subjekts, welches die kirchenregimentliche Gewalt ausüben, also eine der geistlichen Amtsgewalt analoge abgeleitete kirchenregimentliche Gewalt besitzen soll, nicht; deshalb lehren auch die lutherischen Symbole darüber nichts. Wer, wie Herr Kraußold behauptet, die geistliche Gewalt eigne jure divino dem ministerium, die kirchenregimentliche Gewalt eigne jure divino der christlichen Obrigkeit, der zerreißt gegen die reformatorische Anschauung die Kirchengewalt in zwei an sich und ursprünglich (weil ja jure divino) getrennte Gewalten. Jn Vergleich mit Stahl steht darin Herr K. der reformatorischen Anschauung näher, daß er doch, während er mit Jenem die geistliche Gewalt als unmittelbar dem ministerium von Gott verliehen betrachtet, diesem nicht zugleich die kirchenregimentliche Gewalt

als jure divino zukommend ansieht; aber er ist dagegen weniger konsequent als Stahl; denn die Konsequenz verlangt, daß wem die geistliche Gewalt als ursprüngliche beigelegt wird, dem auch die kirchenregimentliche beigelegt werde, während allerdings in der Ausübung beide getrennt sein können, ja, wie wir wenigstens glauben, sollen. Darin weichen Beide, wenn auch unbewußt, von der reformatorischen Ansicht ab, daß sie dem Amte eine ursprüngliche, nicht blos abgeleitete geistliche Gewalt zusprechen.

Wir wollen die Controverse über die Amtsfrage, welche mit Herrn K. schon früher in dieser Zeitschrift von anderer Seite geführt worden ist, nicht in ihrem ganzen Umfang von Neuem wieder aufnehmen. Nur einen Punkt wollen wir herausgreifen, weil wir gerade von diesem aus noch eine wirkliche Verständigung mit Herrn K. für möglich halten. Er bezeichnet es S. 21 als einen Grundirrthum, das Amt zur Verfassung der Kirche zu rechnen; Verfassung sei Organisation, Kirchenverfassung Organisation der Kirche, Regelung des äußeren Lebens der Kirche zur Realisirung ihres Zwecks, setze also nicht blos den Begriff der Kirche, sondern die Kirche selbst in ihrem Sein voraus; Organisation und Verfassung der Kirche überhaupt sei vom Herrn gewollt, ohne daß er selbst der Kirche eine Verfassung gegeben habe, während die Kirche selbst dagegen seine unmittelbare Stiftung sei. Alles was die Kirche wesentlich konstituire, müsse aus der Hand des Herrn selbst sein, Verfassung aber sei menschliches Werk. Das Amt sei konstitutives Moment der Kirche, eben deswegen gehöre es nicht zur Verfassung der Kirche, sei es unmittelbar göttliche Stiftung, nicht menschliche Einrichtung.

Hierin ist eine Vermengung von Wahrheit und Irrthum enthalten, die auf der Nichtunterscheidung wesentlich verschiedener Begriffe beruht; übrigens aber als eine Verwirrung schon dadurch in sehr auffallender Weise sich ankündigt, daß sie Herrn K. zu dem ungeheuerlichen Satze führt, das Amt stehe außerhalb der Organisation und Verfassung der Kirche, während doch

das (Lehr-)Amt gerade das Hauptorgan der Kirche, das wichtigste Institut jeder Kirchenverfassung ist.

Der Fehler liegt darin, daß Herr K. nicht zwischen geistlicher und rechtlicher Organisation der Kirche, zwischen Amt als göttlichem Beruf und Amt als Rechtsinstitut unterscheidet.

Kirchenverfassung ist keineswegs einerlei mit Organisation der Kirche überhaupt, Kirchenverfassung ist rechtliche Organisation der Kirche. Amt als göttlicher Beruf gehört zum geistlichen Organismus, Amt als Rechtsinstitut gehört zur Verfassung der Kirche; Amt in jenem Sinn ist eine unmittelbar göttliche Stiftung, Amt in diesem Sinn ist eine menschliche, freilich aber auch von Gott gewollte Einrichtung; das Menschliche als solches ist nicht nur nicht nothwendig widergöttlich, sondern auch nicht nothwendig willkürlich; eine menschliche Einrichtung kann auch sehr wohl in freier Verwirklichung eines unwandelbaren göttlichen Willens bestehen, und dann nur in Beziehung auf die bestimmte Art und Weise der Verwirklichung desselben abänderlich sein.

Der Herr hat der Kirche keine Verfassung gegeben, Er hat ihr aber allerdings von ihrem ersten Ursprung an, Er selbst unmittelbar, eine Organisation gegeben; aus Seinen Händen ist sie als ein charismatisch gegliederter Leib hervorgegangen; von ihrem ersten Ursprung an umfaßte die Gemeine des Herrn, die Gemeine der Gläubigen, Glieder mit unterschiedlichen geistlichen Gaben und mit unterschiedlichem geistlichen Beruf; Er der Herr hatte in ihr von ihrem ersten Entstehen an Etliche zu Aposteln gesetzt, Etliche aber zu Propheten, Etliche zu Evangelisten, Etliche zu Hirten und Lehrern und damit auch diese verschiedenen Aemter als verschiedene Berufsarten in seinem Reich unmittelbar gestiftet, ohne daß damit noch eine Kirchenverfassung gegeben war. Diese, d. h. eben die Gestaltung des kirchlichen Organismus zu einem rechtlichen, zu einer Rechtsordnung der Kirche sollte freie, unter Leitung des h. Geistes frei sich vollziehende menschliche That sein. In diesem Sinn ist die geistliche Kirche das prius, die rechtliche das posterius.

Die geistliche Kirche ist durch ihre eigene That zur rechtlichen Kirche geworden; sie hat sich eine Rechtsordnung, eine Verfassung selbst gegeben; in diesem Sinn hat die Kirche das Amt als rechtliche Einrichtung gestiftet, während allerdings umgekehrt die von dem Herrn selbst unmittelbar berufenen Apostel die Kirche gegründet haben, und insofern wohl gesagt werden kann, ja muß, aus dem Amte als unmittelbarer göttlicher Stiftung sei die Kirche hervorgegangen.

Den durch die Stiftung des Amtes als rechtlicher Einrichtung frei verwirklichten göttlichen Willen konnte und mußte die Kirche daraus erkennen, daß der Herr ursprünglich unmittelbar Personen zur Verkündigung des Evangeliums, zur Handhabung der Schlüsselgewalt und zur Verwaltung der Sakramente ausgesondert und berufen hatte. In Folge dieser daraus geschöpften Erkenntniß des göttlichen Willens hat sich das kirchliche Rechtsbewußtsein entwickelt, daß die vom Herrn der Kirche d. h. der Gesammtheit der Gläubigen als Einheit unmittelbar verliehene Schlüsselgewalt allezeit ordentlich berufenen Personen zur persönlichen amtsmäßigen Ausübung übertragen werden müsse, und die ordentliche Berufung der Amtsträger in Gemäßheit der Kirchenverfassung dient diesen nun für sich selbst und Anderen gegenüber zur Beglaubigung, daß sie denselben göttlichen Beruf haben, welchen der Herr ursprünglich den von ihm Auserwählten unmittelbar übertragen hatte.

So verstehen wir die Aussprüche der lutherischen Symbole über das Amt, und können bei diesem Verständniß derselben zwischen den Aussprüchen, welche von göttlicher Einsetzung des Predigtamtes reden, und den andern, welche der Kirche die ursprüngliche, dem Predigtamte eine blos abgeleitete Schlüsselgewalt zuschreiben, keinen Widerspruch finden.

Ist nun aber nach unsrer Ansicht für die kirchenregimentliche Gewalt ebenso die Kirche als Einheit primitive Inhaberin, wie sie es für die geistliche Gewalt ist, so folgt daraus noch keineswegs, daß die Rechtmäßigkeit der landesherrlichen Gewalt

kollegialistisch aus einer vertragsmäßigen Uebertragung derselben von Seiten der Kirche auf die Landesherren abgeleitet werden muß. An sich war die Uebernahme des Kirchenregiments durch die Landesherren eine einseitige Handlung, und ebensowenig ein Rechtsakt, als eine widerrechtliche Handlung. Der größte Irrthum wäre es, sie so aufzufassen, als ob dadurch die Landesherren ihren Landeskirchen eine von diesen bisher besessene kirchenregimentliche Gewalt entzogen hätten. Diese waren vielmehr vermöge der Lösung ihrer rechtlichen Verbindung mit den Bischöfen, zu deren Diöcesen sie gehört hatten, ohne alle rechtliche Organisation, abgesehen von der inneren rechtlichen Organisation der einzelnen Parochieen. Es bestunden rechtlich noch gar nicht Landeskirchen in unserem Sinn, sondern es bestund nur in jedem Lande eine Anzahl unabhängiger Parochieen. Durch die von den Landesherren unter dem Beirath der Reformatoren getroffenen Anordnungen wurden erst Landeskirchen konstituirt, und ihnen dabei eben sofort die Gestalt gegeben, daß sie selbstständige rechtliche Organismen mit den Landesherren als Kirchenoberen bildeten. Den Charakter einer Rechtsinstitution erhielt diese Thatsache durch die Entstehung eines gemeinsamen Rechtswillens in der Gesammtheit der deutschen Protestanten, welcher in Anerkennung der Angemessenheit jener Gestaltung bei den gegebenen Umständen für ihren Fortbestand als einen rechtlich nothwendigen sich entschied. Darauf beruht die Rechtmäßigkeit der landesherrlichen Kirchengewalt, die aber eben deshalb auch durch das Fortbestehen der Voraussetzungen bedingt ist und bleibt, unter welchen erweislich der Wille der Kirche für den Fortbestand der landesherrlichen Kirchengewalt sich damals entschieden hat. Es ergibt sich hieraus von selbst, wie das Kollegialsystem von einem wahren Gedanken ausgieng, den es nur nicht mit völliger Klarheit erfaßte, und dem es in Folge davon auch einen unrichtigen Ausdruck gab.

Daß aber das landesherrliche Kirchenregiment nicht nur vollkommen rechtmäßig, sondern auch in der Gegenwart unserer Kirche unentbehrlich sei, daß nicht seine Beseitigung, sondern

nur eine auf richtigem Verständniß seiner wahren Bedeutung beruhende Ausbildung der bestehenden Kirchenverfassung das Ziel sei, dem wir nachzustreben haben, darin sind wir mit Herrn K. völlig einverstanden. Nimmermehr jedoch können wir zugeben, daß in dem landesherrlichen Kirchenregiment die Idee des christlichen Staats ihre volle Verwirklichung finde; halten es vielmehr für sehr wichtig, daß man mit nüchterner Anerkennung der Wahrheit sich bewußt bleibe, wie sehr eben nur die große Unvollkommenheit der wirklichen Zustände jene der Idee des christlichen Staates widersprechende Einrichtung zu einem nothwendigen Ding für uns mache. Wenn unsere Kirche nicht eine ideale, sondern nur eine normale innere Stärke und Reinheit besäße, wie sie dieselbe besitzen würde, wenn sie seit der Reformation den ihr von Gott geschenkten Schatz reiner Lehre treu gehütet und gebraucht hätte, so würde es ihr nicht an der Fähigkeit fehlen, sich rein kirchliche Organe für das Kirchenregiment zu bilden, die dasselbe unter dem Schutz und Beistand der christlichen Obrigkeiten führen, die Kirche aber nöthigenfalls auch den Staatsoberhäuptern gegenüber vertreten und in freiem Zusammenwirken mit christlich gesinnten Organen des Staates diesem Handreichung dazu leisten könnten, seinen christlichen Charakter sich zu bewahren, und wo er geschädigt ist, wiederherzustellen. Damit wäre die Idee des christlichen Staates, wie wir sie auffassen, weit besser verwirklicht, als sie es gegenwärtig ist. Wir müssen uns in die Mangelhaftigkeit der Wirklichkeit schicken, aber wir sollen uns nicht durch die Selbsttäuschung verblenden, als wären in unseren rechtlichen Zuständen bereits Ideen verwirklicht, für deren Verwirklichung uns in der That die Reife nur noch allzusehr fehlt.

Ein Vorschlag der Kirchen-Conferenz in Eisenach.

Vom 30. Juni bis 7. Juli des vorigen Jahrs tagte die deutsche evangelische Kirchen-Conferenz wieder zu Eisenach,

deren Beschlüsse von um so größerer Wichtigkeit für unsere evangelische Kirche in Deutschland sind, weil sie von den Vertretern der großen Mehrzahl unserer deutschen Kirchen-Regierungen ausgehen und für jeden Fall sämmtlichen hohen Stellen zur Erwägung zugesandt werden. Nun war allerdings unser bayrisches Oberkonsistorium auch bei dieser letzten Versammlung nicht vertreten, vielmehr zeigte es der Versammlung an, daß es sich in Gemäßheit einer Eröffnung der kgl. Staatsregierung nicht in der Lage befinde, die Conferenz zu beschicken. Allein nichts desto weniger ist anzunehmen, daß um dieses äußerlichen Hindernisses willen dasselbe nicht auch die Theilnahme dem dort Besprochenen und Beschlossenen entzogen habe, vielmehr werden wir voraussetzen dürfen, daß dasselbe Alles, was zum wahren Wohle der Kirche und des Vaterlandes dort berathen wurde, mit warmem Herzen umfassen und sich aneignen wird, soweit es in seiner Macht liegt. Um so erwünschter aber muß es ihm sein, wenn auch die Gemeinden in ihrer gesetzmäßigen Vertretung in den Diözesan- und General-Synoden seinem eigenen Verlangen entgegen kommen. Ein solcher Punkt aber, der sich wohl zu einem Antrage unserer Synoden eignen möchte, ist derjenige, welcher in der ersten Sitzung der Conferenz besprochen wurde.

Der Oberkirchenrath in Oldenburg hatte nämlich den Antrag gestellt, „daß in allen deutschen evangelischen Landeskirchen nach dem bekannt gewordenen Vorgange des großherz. badischen Oberkirchenraths in das sonntägliche Kirchengebet außer der Fürbitte für das engere Vaterland auch eine solche für das gesammte Deutschland aufgenommen werde, und zwar an geeigneter Stelle mit den vom großherz. badischen Oberkirchenrathe vorgeschriebenen, ganz passend erscheinenden Worten.“ Dieser Vorschlag wurde in seinen wesentlichen Bestandtheilen dann auch von der Conferenz durch Stimmeneinheit genehmigt.

Die badische Fassung der betreffenden Gebetsworte lautet: „Wir bitten auch um Deinen Segen für unser gesammtes deutsches Vaterland; sei Du sein starker Schutz und Schirm, ver-

einige seine Fürsten und Völker durch das Band des Friedens, erhalte sie in Deiner Furcht und Liebe, und laß Glauben und Treue, Kraft und Einheit seinen Ruhm und seine Ehre sein." Es läßt sich an der Trefflichkeit dieser Fassung nichts aussetzen; es ist Alles enthalten, was dem deutschen evangelischen Christen in Bezug auf das Wohl seines Vaterlandes am Herzen liegt. Nicht eitler Ruhm und thörichtes Selbstvertrauen, nicht die glühende Flamme des Zornes gegen alles Fremdländische, selbst nicht die immerhin edle Begeisterung für die herrlichen Vorzüge unsers deutschen Volkes sollen der Grund unseres Vertrauens sein, sondern allein der Herr und Gott, zu dem sein Volk in Furcht und Liebe, in Glauben und Treue stehen will. Nicht blos die Fürsten mögen die Wichtigkeit der Einigkeit begreifen, sondern auch die verschiedenen Stämme unserer deutschen Nation, deren oft so blind und rücksichtslos geschürte Eifersucht unter einander nur gar zu häufig die Unterlage und der Anlaß zu Fehlgriffen ihrer Regierungen war; nicht blos die Einigkeit der Fürsten mit einander, sondern auch mit ihren Völkern, daß die Fürsten nur das Wohl ihrer Unterthanen vor Augen haben und in dem Glücke und der Zufriedenheit derselben das eigene Glück und den höchsten Regentenruhm sehen, und andrerseits daß das Volk sich mit seinem Fürsten in Liebe und Treue zusammenschließt und nicht treulos in der Noth sich von ihm thut — das ist der Sinn und Inhalt dieses Gebetes. Und daß eben solche Gesinnung nicht durch alle möglichen äußerlichen Mittel, schmeichlerische Zeitungsblätter, tendentiöse Geschichtsbücher, administrative Maßregeln sich erzwingen lasse, sondern daß dieses von unserm Herren und Gott von Fürst wie Volk in gleicher Weise erbeten sein muß und eine der guten Gaben ist, die vom Himmel her treuen Beterherzen zu Theil werden — das besagen wieder die Worte dieses Gebetes.

Wir haben es nun als ein erfreuliches Zeichen der Eisenacher Conferenz angesehen, daß sie diese Form und Fassung neidlos hinnahmen und allen evangelischen Kirchenregierungen Deutschlands empfahl. Denn es liegt unserm deutschen Na-

turell mir gar zu nah, daß Jeder etwas extra haben will, und wäre es auch nur wieder eine etwas besondere Fassung des ganz gleichen Gedankens. Das gehört so recht zum natürlichen Menschen des Deutschen — den müssen aber vor Allen Vertreter der Kirchenregierungen abstreifen. Dem Christen aber ist es lieb und werth, mit Einem Munde, mit den gleichen Worten des Gebetes sich mit seinen Brüdern eins zu wissen. Neidlos blickt er daher auf seinen Bruder, der das rechte Wort gefunden hat, und freut sich, eben mit diesem Worte seinen Herrn und Gott preisen zu können. Also sei auch uns eben diese Fassung empfohlen, und wahrlich es wäre nicht blos lieblich, sondern zugleich erbaulich, es zu wissen, daß alle evangelischen Christen Deutschlands einander so auf dem Herzen trügen. Es müßte doch bei vielen jenes unsinnige Gebahren ganz und gar darnieder schlagen, das nur leider in unserem lieben deutschen Vaterlande gar zu üblich ist, Brüder gegen Brüder aufzureizen, und mancher zornglühende Artikel dieser und jener Zeitung fände hier den rechten Dämpfer.

Wahrlich es ist Noth in dieser unserer Zeit, daß wir uns des gemeinsamen Vaterlandes und unserer Zusammengehörigkeit wohl erinnern, und daß wir das, was jedes ächten Deutschen Brust mit Sorge und Bangen erfüllt, auch unserm Herrn und Gott an der heiligsten Stätte vortragen. Immer mehr stellt sich die Weltlage so, daß der romanische Stamm auf der einen, der slavische Stamm auf der andern den germanischen zu verschlingen droht. Der germanische Stamm ist dazu von Gott in die Mitte zwischen beide gestellt, daß er den großen Kampf zwischen diesen beiden zerstörenden Mächten so lange aufhalte, als es in Gottes Willen beschlossen und in der Menschen Furcht vor Gott vorgezeichnet ist. Wenn einst dieser mächtige Keil, der von Gott zwischen diese großen Völkergeschlechter eingeschoben ist, um nach beiden Seiten der Vermittler einer edleren und geistigeren Lebensbildung zu sein, dahinsinkt, dann muß, wenn nicht alle Zeichen trügen, der große Kampf beginnen, der die Völkergeschichte zum Abschluß bringt, auf daß dann der er-

scheine, welcher als Sieger zuletzt herkommt von Edom mit röthlichen Kleidern von Bozra (Jes. 65). Er tritt dann seine Kelter allein und ist Niemand unter den Völkern mit ihm.

Unser deutsches Volk ist der Aufhaltende unter den Völkern; die Germanen sind gesetzt zu Mittlern des Friedens, zu Pflegern der edleren Künste des Lebens. Allein leider ist eben — ein Grund mehr zu jener düstern Ahnung — ihr Wesen die Zerklüftung gegenüber jenen fest geschlossenen Massen der Gegner. Wem thäte es nicht wehe, daß unsere Glaubensgenossen in England es nie noch treu und brüderlich mit unserm deutschen Vaterlande gemeint haben? Wen schmerzte es nicht, daß unsere Glaubensgenossen im Norden Europas, eines Blutes mit uns, so hämisch und unbrüderlich gegen uns verfahren? Die in geschlossenster Einheit zusammenstehen sollten gegen die fremden Völkermassen, die uns umwogen, zerfleischen sich unter einander; die das Herz Europas bilden sollten, aus dem ein gesunder Lebensstrom in alle Glieder dringen müßte, verderben sich selbst unter einander. Wenn darum auch in diesem größeren Kreise keine Einheit herzustellen ist, so lasset uns wenigstens in unserem deutschen Vaterlande in Einigkeit zusammenstehen. Das ist wohl ein gewichtiger Grund zu solchem Gebete.

Doch wir fügen noch einen Grund mehr hinzu, warum gerade die evangelische Kirche Deutschlands zu solchem Gebete sich besonders gedrängt fühlen muß. Vergleichen wir die großen Völkerfamilien, welche von der göttlichen Vorsehung bestimmt sind, die großen entscheidenden Kämpfe der Jetztzeit und wohl auch der Endzeit zu führen, so theilen sich dieselben entschieden nicht blos nach der Abstammung, sondern auch nach den Kirchen. Die Slaven bekennen sich in ihrer großen Mehrzahl zur griechischen, die romanischen Völker gehören der römisch-katholischen Kirche an. Das dazwischen eingeschobene germanische Volk hat sich merkwürdiger Weise in allen seinen Stämmen für die evangelische Kirche entschieden. Engländer, Dänen, Schweden sind uns Deutschen im Bekenntniß zu dem

lautern Worte Gottes gefolgt, und eben dadurch sind sie recht befähigt worden, die gesunde Stellung der lautern Lehre gegenüber den menschlichen Leidenschaften zur Geltung zu bringen; sie sollen die Verkündiger der ewigen Wahrheit gegenüber den schauerlichen Grundsätzen der Lüge sein; sie sollen in ihrer politischen Ausgestaltung zeigen, wie des einzelnen Menschen, wie des ganzen Volkes Charakter sich veredelt, wenn er vom Lichte des Evangeliums beleuchtet wird; wie das Recht des einzelnen Menschen zu seiner Anerkennung kommt: während die herrschenden Mächte jener andern Völkerfamilien nur in den Volksmassen ihre Kraft suchen, den einzelnen Menschen nur anerkennen, sofern er Einfluß auf die Masse übt und in der Masse gilt, die Persönlichkeit des Menschen also mißachten, ihr ihre Thätigkeit und Fürsorge nicht zuwenden, sondern wie all ihr Wirken nur ein massenhaftes ist, so auch nur eine Fürsorge für die Massen kennen.

„Ist also gerade dieß das Eigenthümliche unseres deutschen Volkes, ist sein ganzer Beruf gerade dadurch geheiliget und verklärt, daß es eben der Sache des lautern Wortes Gottes dient: so leuchtet von selbst ein, daß unsere evangelische Kirche ganz besonders das Anliegen haben muß, daß unser deutsches Vaterland bewahret bleibe. Denn ihr eigener Bestand ist vorzugsweise an den germanischen Boden gekettet, und ihr weltgeschichtlicher Beruf ist vorzüglich in dieser Mitte der Völker. Die Geschicke der großen Völkerbewegungen können nicht ohne Einfluß auf ihre eigene Existenz sein: darum muß sie mehr als die katholische Kirche das deutsche Vaterland auf dem Herzen tragen. Der römische Katholizismus hat sein Uebergewicht in den römischen Ländern; er kann seine Ausbreitung in Deutschland nur als Nebensache betrachten. Der deutsche Katholizismus, der seine Blüthe nur der Anregung der evangelischen Kirche verdankt, wird daher nie sonderlichen Einfluß auf den Katholizismus der romanischen Länder üben. Dieser fühlt das fremde Element und stößt es von sich ab. Er ahnt, daß seine Aufgabe wo anders liegt. Uns kommt es daher vor-

zugsweise zu, wie wir auf deutschem Boden uns besonders heimisch fühlen, so auch unser deutsches Vaterland besonders auf dem Herzen zu tragen, und es besonders der liebenden Treue des Vaters im Himmel zu empfehlen.

Daß die Zeiten jetzt besonders solchen Antrag nahe legen, bedarf wohl keines Beweises; daß das Gebet aber nicht blos vorübergehend in Gebrauch komme, sondern stets in unsern Kirchen vernommen werde und, abgesehen von der Zeiten Gunst oder Ungunst, in dem Hause Gottes, welches nicht von den Winden des wechselnden Weltlebens durchströmt wird, sein Verbleiben habe: das ist wohl jedes wahren evangelischen Christen Wunsch. Denn in dem Hause des Herrn wird wohl Niemand verdächtige Zwecke suchen; hier brennt nur das heilige Feuer der Andacht und heiliger Liebe zu Gott, Fürst und Vaterland. Darum entzündet sich auch hier nie eine unreine Flamme, sondern sie läutert im Gegentheil durch die himmlische Reinheit, die ihr im göttlichen Worte gegeben ist, die unlautern Bestrebungen, die sich in der Welt und ihren mannigfachen Verhältnißen so leicht daran hängen.

In diesem ächt evangelischen Geiste also müßte ein solcher Antrag gefaßt werden. So hätte sein Vortrag ein hohes, heiliges Interesse, so seine Erfüllung eine hohe, ja für solche Geschichtsanschauung unendliche Bedeutung. Darum gebe Gott dem Eisenacher Beschlusse auch in unsrer bayerischen Landeskirche seine Erfüllung!

„Neu und treu."

Diese beiden rühmenden Prädicate legt Herr Baltzer seiner jüngst erschienenen Uebersetzung der vier Evangelien gleich auf dem Titelblatte bei. Es entstehen mancherlei Fragen, wenn man auch nur diesen Titel ansieht. Was kann der Mann der „neuen Weltanschauung", der „jedes Kind aus der Natur lernen" läßt, „daß die Inspiration der Bibel eine Unmöglichkeit

ist" „— was kann er für ein Interesse haben, ein Stück dieser Bibel seinen Gemeinden zu Liebe zu übersetzen? Und warum wendet dieser Mann, dem Christus nichts weiter ist als eine jener „Incarnationen, d. h. Menschwerdungen Gottes, die wir in den asiatischen Religionen überall finden" — warum wendet der seine Uebersetzermühe gerade dem Theil der Bibel zu, der eben ausschließlich von der leibhaftigen Person und Geschichte dieses Christus Zeugniß gibt, also gerade geeignet sein muß, der Vorstellung seiner Gemeinden diese abergläubische Idee einer Incarnation Gottes abermals in bedenklicher Weise nahe zu bringen? Wahrscheinlich wird Herr Baltzer gerade durch seine Uebersetzung das rechte Bild dieser Schriften seinen Gemeinden vorhalten und eben dadurch die Unmöglichkeit ihrer Inspiration und die Verwerflichkeit ihrer Incarnationsideen ihnen desto entschiedener zum Bewußtsein bringen, m. a. W. er wird seinen früher ausgesprochenen Grundsatz den Gemeinden einleuchtend und auch für sie durchführbar machen wollen, daß „wir die Schönheiten und Wahrheiten der Bibel von ihren Makeln und Irrthümern um so sorgfältiger scheiden müssen, je mehr unsere Herzen von Achtung gegen sie erfüllt sind."

Daß bei solchen Grundtendenzen an dieser Uebersetzung sehr Vieles „neu" sein werde, wie das bei dem Standpunkt der „neuen" Weltanschauung ohnedies gar nicht anders sein kann, läßt sich mit Nothwendigkeit erwarten. Aber wie wird es dann mit der „Treue" stehen? Wird Herr B. wirklich es wagen und zum Zweck der Herausstellung jener „Schönheiten und Wahrheiten" nach freigemeindlerischem Geschmack, die sich in der Bibel finden sollen, dem Richterstuhl der Philologie und Rhetorik gegenüber seine Künste mit dem griechischen Text der vier Evangelien treiben? Oder wenn er es nicht thut, warum hat er überhaupt übersetzt? Gibt es wirklich noch keine „treue" Uebersetzung? Wird nicht eben doch das Ende vom Lied dies sein, daß das „treu" unter das „neu" sich beugen muß?

Man muß gestehen, daß Herr B. im Allgemeinen den Grundtext glimpflicher behandelt, als man von ihm erwarten

möchte.. Aber gerade mit infolge dessen gewährt sein Büchlein das tragikomische Schauspiel, wie fortwährend das Gewissen des Philologen und die Tendenz des Predigers der freien Gemeinde sich gelinde in den Haaren liegen, und wie Herr B. sich bemüht, seinen Neuerungseifer wenigstens dadurch zu befriedigen, daß er bei der staunenswerthesten Treue gegen den Text doch, selbst im Kleinsten, „neue", in der That kaum je dagewesene Ausdrücke setzt, freilich aber eben dadurch dem Ganzen den Ton des Gezwungenen, Lahmen und Faden gibt, der nur unterbrochen ist durch plötzliche Sprünge der „neuen Weltanschauung", wenn sie, dazwischen einmal ihres philologischen Peinigers Herr geworden, ihm ein paar ganz regelrechte Faustschläge versetzt. Von beiden Erscheinungen hier einige Proben.

Den oftmaligen Zuruf des Herrn an hilfesuchende Kranke *θάρσει τέκνον, θάρσει θύγατερ*, den Luther so schön mit „sei getrost" wiedergibt, übersetzt Herr B. regelmäßig: „M u t h, mein Sohn" ꝛc. Allerdings ebenso „neu" als „treu", aber wer kann das hören: „Muth, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben" (Mtth. 9, 2); oder: „Muth, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen" — oder vielmehr „dein Glaube i s t d e i n e R e t t u n g", wie Herr B. das *σέσωκέ σε* ebenso geschmacklos als unrichtig übersetzt (9, 22)? Sehr treu, aber auch sehr geschmacklos ist es dagegen, wenn er die Blutflüssige im vorhergehenden Vers sagen läßt: „Wenn ich auch nur sein Kleid antühre, so werde ich g e r e t t e t w e r d e n" (*σωθήσομαι*). 13, 2 erzählt Matthäus, der Herr stieg ins Schiff *καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν εἱστήκει*, und Herr B. kann es über sich gewinnen, zu schreiben: „und d i e g a n z e n L e u t e standen am Ufer." Das ist allerdings „neu" übersetzt, denn außer in den Heften gedankenloser Pennäler, mit einem dicken rothen Strich darunter, wird solches Deutsch schwerlich je zum Vorschein gekommen sein. Damit wir aber nicht meinen, das sei nur ein Versehen, sondern Herrn Balzer's gewissenhafte Treue darin erkennen, schreibt er auch 24, 47: „er wird ihn

über seine ganzen Güter setzen." — 13, 8 sagt Matthäus von dem auf gutes Land gefallenen Samen gut griechisch *καὶ ἐδίδου καρπόν*: Herr B. übersetzt getreulich im schlechtesten Deutsch „und gab Frucht." 13, 32 heißt es vom Senfkorn: *μικρότερον μέν ἐστι πάντων τῶν σπερμάτων, ἐὰν δὲ αὐξηθῇ*: Herr B. schreibt flugs: „wenn es wuchs, ist es das größeste" 2c. — Die bekannte Stelle 16, 26 lautet bei Herrn B. so: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und verlöre sein besseres Selbst (*τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ*)?" so daß die Geschmacklosigkeit abermals im schönsten Verein mit der Unrichtigkeit erscheint, und zwar um so mehr, als unmittelbar daneben in der zweiten Frage desselben Spruches *ψυχή* mit „Seelenheil" übersetzt ist. Naiv, fast komisch klingt es, wenn Herr B. bei der Verklärung (17, 4) den Petrus sagen läßt: „Herr, es ist gut, daß wir hier sind." Die Blüthe aller Abgeschmacktheit ist aber die Uebertragung von 18, 6: „Wer aber einem einzigen dieser Kleinen, die auf mich trauen, ein Aergerniß gibt, der verdiente, daß ein Esels-Mühlenstein an seinen Hals gehängt und er ersäuft würde" 2c. Herr B. kann es dabei wohl nur auf ein ergötzliches Gelächter seiner Leser abgesehen haben, er mag sich nur in Acht nehmen, daß nicht anderwärts dieselbe Wirkung, aber auf seine Kosten erzielt wird! Im Text steht *μύλος ὀνικός*, und jedes Lexikon sagt, daß so der obere Mühlstein hieß, im Gegensatz zum unteren. Dieser war unbeweglich, jener beweglich, und zwar wurde er meist durch einen Esel in Bewegung gesetzt. Ohne diese Erklärung aber sofort im Deutschen von einem „Eselsmühlenstein" reden, ist lächerlich, wenn es nicht etwas viel Schlimmeres ist. Der obere Mühlstein heißt oft auch kurzweg *ὄνος*: Herr B. würde am Ende, wenn dies im Text stünde, vor lauter „Treue" nicht umhin können, zu übersetzen: „der verdiente, daß ein Esel an seinen Hals gehängt würde" — eine Execution, die auf andern Gebieten bekanntlich geübt worden ist, und auch jetzt gar manchmal nicht übel am Platz wäre. Mtth. 19, 8 sagt der Herr, die Erlaubniß des Scheide-

briefs sei gegeben worden: πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν. Das haben bisher Luther und alle Uebersetzer und Ausleger für „Herzenshärtigkeit" genommen, aber Herr B. weiß es besser: „um eures Herzens Rohheit willen" hat Moses das gethan. Wenn Herr B. etwa noch weiter übersetzt, so werden wir vielleicht Apgesch. 7, 51 von der Rohheit der israelitischen Nacken oder Hälse zu lesen bekommen! — Mtth. 21, 28 ff. in dem Gleichniß von dem Mann, der seine beiden Söhne zur Arbeit in seinen Weinberg schickt, macht das treue Auge des Herrn B. die wichtige, neue Entdeckung, daß es heißt εἶχε τέκνα δύο: der treue Uebersetzer fühlt sich gedrungen, statt des mißbräuchlichen „Söhne" vielmehr getreulich „Kinder" zu setzen — obgleich man wahrscheinlich weder Kinder, noch Mädchen, sondern starke Söhne zur Weinbergsarbeit senden wird, obgleich die Lexika ausweisen, daß τέκνον wohl auch Sohn heiße, und obgleich Herr B. selbst 9, 2 die Anrede an den Gichtbrüchigen τέκνον μου mit „mein Sohn!" übersetzt hat. So „treu" ist aber hier Herr B., daß er „das Kind" auch noch weiter fortführt: „Kind, geh heute hin rc." „Dieses aber sprach rc. „Dann kam er zu dem andern und sprach ebenso; dieses aber sprach: ja, Herr; aber es ging nicht hin. Welches von beiden hat denn" rc. „Sie sprachen: das erste." Die Treue ist da ein wenig allzu treu geworden, denn der Evangelist setzt durchaus seinen Bericht von den τέκνα im Maskulinum fort: ὁ δέ mehrmals, ὁ πρῶτος, wie uns dünkt nicht auf Grund etwaiger Inspiration, sondern aus einfachem gesundem Menschenverstand. — Mtth. 24, 51 heißts von dem Herrn, der den ungetreuen Knecht überrascht, διχοτομήσει αὐτόν: Herr B.: „und wird ihn zu Schanden hauen." — Auch 26, 75 ist eine große Neuerung angebracht; — „er ging hinaus und weinte bitterlich" — das ist Herrn B. entweder zu kindlich oder zu altmodisch: „er ging hinaus und weinte bitter" — so lautet es besser, nämlich so trocken und abgehackt, daß es einem bitter weh darüber werden könnte. Nicht minder schön und erhaben klingt es, wenn Herr B. zur Ein-

leitung der Auferstehungsgeschichte (Mtth. 28, 1) die Worte hat: „Nach dem Sabbath aber, als der erste Werkeltag anbrach, kam Maria" rc.

So ist Herrn B. Uebersetzertreue sehr oft eine sehr unglückliche und abgeschmackte — von der steifen und profanen Gesammthaltung des Styles ganz abgesehen, und die Gemeinden, die solche Schaalheiten bekommen und sich gefallen lassen, können nur bedauert werden. Aber die Treue läßt eben den neuen Uebersetzer oft geradezu im Stich, und sehr stark.

2, 7 heißt es: (Herodes) *ἠκρίβωσε παρ' αὐτῶν (μάγων) τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος*. Herr B.: „er stellte durch sie die Zeit . . . fest." 3, 15, wo Jesus zum Täufer sagt, es zieme ihnen zu erfüllen *πᾶσαν δικαιοσύνην*, schreibt B.: „Laß hin! (?) ziemt es uns doch so Alles zu erfüllen, was gut ist." — 10, 16; 11, 6 u. 14 übersetzt er getreu *καὶ* durch aber. — Gar wunderlich ist 10, 39: *ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, εὑρήσει αὐτήν*. Das soll heißen: „Wer denkt, er lebe, der wird verderben, und wer denkt, er verderbe um meinetwillen, der wird leben." — 11, 19 *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς* heißt bei Herrn B. „doch die Weisheit wurde noch immer von ihren Kindern gerechtfertigt." 11, 26 *ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου* soll heißen: „Denn also geschah, was wohlgefällig ist vor dir." 12, 20 *ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν* heißt bei B.: „bis daß er den Sieg des Rechts vollenden wird." — 13, 21 *οὐκ ἔχει ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ*: „er hat keine eigene Wurzel." — 13, 28 *ἐχθρὸς ἄνθρωπος*: „ein böser Mensch." — 17, 15 sagt der Vater des Mondsüchtigen: *πολλάκις πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ*, Herr B. macht daraus: „er fällt oft in Hitze, oft in — Frost." — 18, 6 übersetzt er *συμφέρει αὐτῷ* kurzweg „der verdient." 19, 14, wo in den Worten *τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρ.* die Weglassung von *παιδίων* gerade das entscheidende Moment ist, übersetzt Herr

B. unbedenklich: „denn solchen Kindern ist das Himmelreich.“ 22, 37 setzt B. für διάνοια Geist; 24, 15 lautet nach Balzer'schem Text: „Und wenn nun der Greuel der Verwüstung — wie Daniel gesagt hat — auf heiligen Boden tritt (wer mich lieset, verstehe mich recht!)“ — da wimmelt es ordentlich von Fehlern. Ein recht schönes Exemplar von Uebersetzungsfehler finden wir zum Schluß 27, 15. „Am Fest aber“, schreibt Herr B., „pflegte der Statthalter einen Gefangenen nach eigener Wahl dem Volk loszugeben“ — er hat in der Eile καθὼς ἤθελεν gelesen statt des im Text stehenden ἤθελον, oder vielleicht in einem Moment leichter Vergeßlichkeit ἤθελον für die 3. sing. gehalten. Andere Kleinigkeiten seien nur vorübergehend angedeutet, wie z. B. daß Herr B. nicht weiß, daß ὅτι pleonastisch am Anfang der directen Rede zu stehen pflegt, und folglich sehr „treu“ alle solche ὅτι mit weil übersetzt; oder auch daß er nicht zu wissen scheint, daß das part. praes. auch für das imperf. steht, und es also regelmäßig präsentisch übersetzt, mags dann passen und lauten wie es will, z. B. 13, 45 „Wiederum ist das H. wie ein Kaufmann, der gute Perlen suchet. Als er nun eine überaus kostbare Perle fand“, ꝛc.

Nicht minder schlimm als der Synoptiker Matthäus kommt Johannes weg. Im Prolog übersetzt Herr B. ὁ λόγος durchweg „der Offenbarer“; 1, 14 ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο: „der Offenbarer ward Mensch.“ 2, 4 ist gar schön, fast erinnernd an ein bekanntes Gedicht: bei den Worten γύναι, τί ἐμοὶ καὶ σοί; gewinnt offenbar das Zartgefühl die Oberhand über die „Treue“, und läßt Herrn B. übersetzen: „Mutter, laß mich!“ — 3, 27 übersetzt B. λαμβάνειν mit „zunehmen“, crescere; 4, 44 αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι κτλ. schreibt B.: „Freilich war Jesus selbst Beweis, daß der Prophet in seiner Heimath nichts gilt.“ 4, 32 läßt Herr B. Jesum sagen: „Ich habe eine Speise zu essen, da habet ihr doch keine Ahnung von“?!

Das Alles sind nun zwar sehr bedeutende Armuthszeug-

nisse für einen, der sich herausnimmt, die vier Evangelien „treu" zu übersetzen, aber doch keine gerade tiefgreifenden, gefährlichen Textverdrehungen. Aber auch solche, bei denen dann freilich die Absichtlichkeit deutlich durchscheint, sind ziemlich zahlreich zu finden. Schon in den Ueberschriften der Capitel, deren freie Verfertigung ihm allerdings durch keinen Text gewehrt wird, thut sich Herr B. für den fatalen Zwang im Uebrigen ein Genüge. „Jesus wird flüchtig. Sagen" — ist das 14. Cap. bei Matth. überschrieben, „Einzug in Jerusalem. Tempelreform. Wider die Pfaffen" das 21. „Kleiner Krieg wider die Pfaffen und Sadducäer" das 22.; „Jesu Zornrede wider die Pfaffen das 23.; „die Auferstehungssage" das 28. u. s. f. Doch wie gesagt, Ueberschristen mag Herr B. immerhin machen. Allein er weiß auch den Text nach seinem Sinn zu modeln. Mtth. 10, 41 heißts bei ihm: „wer einen Ehrenmann aufnimmt um seines Namens willen (*δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου*), der wird Ehrenmannslohn empfangen." Sonst hilft er sich auch bei *δίκαιος* durch das schöne Wort „edel." 13, 17 „viele Propheten und Edle haben sich gesehnt" 2c., oder 23, 29 „wehe euch Schriftgelehrten . ., daß ihr den Propheten Grabmäler bauet und die Denksteine der Edlen schmücket" 2c. Auch die *πίστις* als Glaube will ihm nicht gefallen — „o Weib, dein Vertrauen ist groß!" läßt er den Herrn zum kananäischen Weiblein sagen.

Joh. 6, 55 übersetzt Herr B. „denn mein Leib ist wahrhaftig zu essen, und mein Blut wahrhaftig zu trinken. 7, 38: „Wer an mich glaubt, aus dessen Innerstem werden, wie die Schrift sich ausdrückt, Ströme lebendigen Wassers fließen"; 7, 39: „denn noch gab es für sie (die Gläubigen) keinen heiligen Geist." 8, 55: „Ich aber bin mir seiner (des Vaters) bewußt"; 8, 59: „Jesus aber zog sich zurück (*ἐκρύβη*) mitten durch die Menge hin." 10, 17: „Darum liebt mich der Vater, weil ich mein Leben lasse um es zu finden" (*πάλιν λάβω*). 11, 26: „Wer da lebet und glaubt an mich, der wird nicht auf ewig sterben." 14, 27:

„Frieden entbiete ich euch." 16, 8 f. ist es der Mühe werth, ganz abzuschreiben: „Und wenn dieser kommt, wird er der Welt zeigen, wo die Schuld und die Unschuld und wo die Verdammniß ist: die Schuld bei der Welt, weil sie nicht an mich glaubt, die Unschuld bei mir, der ich gehe zum Vater..., die Verdammniß beim Fürsten dieser Welt, denn er verfällt dem Gericht." 16, 14: „Und der (Geist) wird dann auch mich rechtfertigen" (δοξάσει). 16, 33: „Das habe ich euch gesagt, damit ihr in mir Frieden haben lernet." 17, 19: „Und ich weihe mich für sie, damit auch sie in Wahrheit geweiht seien." 18, 37 läßt Herr B. Jesum vor Pilatus sprechen: „Ich bin dazu geboren, und das ist meine Sendung in der Welt" (εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον). Das Großartigste aber lesen wir in der Grundstelle des Christenthums Joh. 3, 5, welche bei Herrn B. wörtlich so lautet: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wer nicht aus Stoff und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes kommen." Jedes Wort über die Frechheit einer solchen „Uebersetzung" wäre schon zu viel.

Wir wollen auch sonst diesem Sündenregister nicht viel beifügen, nur dies: Man mag die Schrift so verstehen, wie Herr Baltzer, und mag sie so würdigen, d. h. entwürdigen, wie er, das mag Alles dem Gewissen des Einzelnen überlassen bleiben; aber in einer dem gesammten wissenschaftlich gebildeten Publikum hinausgegebenen sogenannten „Uebersetzung" den Wortlaut der Schrift so unvergleichlich und handgreiflich zu mißhandeln, dazu gehört eine Leichtfertigkeit und eine Stirn, die selbst an dem Prediger der Nordhäuser freien Gemeinde in Erstaunen setzen muß.

Wünsche aus der Landeskirche.

II.

Berechtigung der ständigen Vicare, der Schullehrer-Seminar-Inspectoren und des Pfarrwaisenhaus-Inspectors zur Theilnahme an der Pfarrwittwenkasse mit Einschluß des Staatsbeitrages.

Wir bringen hier keinen neuen Gegenstand zur Sprache; die Generalsynoden von 1849, 1853 und 1857 hatten ihn auch bereits in's Auge gefaßt. Da aber ein günstiger Erfolg bisher noch nicht erzielt worden ist, die Sache auch in dem Umfange, wie er hier geltend gemacht werden will, wohl noch nicht beleuchtet wurde, so dürfte die Wiederaufnahme derselben nicht als etwas Ueberflüssiges erscheinen.

Daß wir nicht jedem verheiratheten Predigts- oder auch Pfarramts-Candidaten obige Berechtigung zugewendet haben wollen, erhellet schon aus der Ueberschrift dieses Artikels, indem auch wir das Heirathen der Candidaten an und für sich als einen Mißstand betrachten, der aber dennoch in gewissen Fällen nicht vermieden werden kann, ja sogar durch die Verhältnisse unabweisbar geboten ist. Um nun von vornherein alle Mißverständnisse und Restrictionen zu beseitigen, erklären wir hiermit ein für allemal, daß wir unter den hier in Betracht zu kommenden Candidaten nur diejenigen ständigen Vikare verstehen, „welche Parochialrechte, wenn auch nur durch Uebertragung, auszuüben haben." (Antrag des Herrn Kirchenraths Bomhard in der V. Sitzung der Generalsynode von 1853). Aus diesem Grunde konnten wir denn auch die Pfarradjuncten hier nicht mit in Betracht ziehen, auf welche überhaupt gar Vieles von dem nachstehend Erörterten sich unmittelbar nicht anwenden läßt. Wir glauben nun unsere Sache durch Nachstehendes genügend begründen zu können.

I. Ueberall sind doch Pflicht und Recht Correlativ-Begriffe. Nun hat aber jeder Candidat die Pflicht, gegebenen

Falles ein ständiges Vicariat zu übernehmen. Denn so heißt es in einer generalisirten Oberconsistorial=Entschließung vom 4. April 1821. (Dobenek S. 187.)

„Wenn im Erledigungsfalle die Aufstellung eines besonderen Pfarrverwesers nothwendig wird“ — und das findet doch auch durchaus analoge Anwendung auf die ständigen Vicariate — „und kein disponibler Candidat sich findet, so ist mit der Einberufung ebenso zu verfahren, wie bei der Aufstellung der Pfarrvicare; der Aufgeforderte hat bei Vermeidung des Ausstreichens aus der Candidatenliste dem ergangenen Rufe zu folgen.“

Wir halten solches Verfahren zwar nicht, wie schon öfters behauptet werden wollte, für eine Härte; denn die Interessen der Kirche und des Dienstes in derselben gehen über Privatwünsche und sonstige Nebenrücksichten. Wo aber einmal die Pflicht des Candidaten so sehr urgirt wird wie hier, da wird ein humanes Kirchenregiment wohl auch den Wunsch nach einem jener entsprechenden Rechte alle mögliche Berücksichtigung zuzuwenden geneigt sein. Und wem wären die großen Opfer unbekannt, welche in der Regel die meisten ständigen Vicare ihrer Stellung und somit auch unserer Landeskirche bringen? Hinausgeworfen aus dem anregenden und erfrischenden Verkehre mit Amtsgenossen, entbehrend so mancher höchst wünschenswerthen Bequemlichkeit in der Führung eines Hauswesens, oder — wenn sie auch in Städten sich befinden – alsdann zu einem viel größern Aufwande für Wohnung und Beheizung genöthigt, stehen sie nicht selten da wie auf einem Missionsposten, welche Stellung darum auch aller Beachtung werth sein dürfte.

Völlig unstatthaft erscheint es uns deshalb, vom Standpunkte des Buchstabens aus die oben angeführte Berechtigung in Frage zu stellen und zu behaupten, fragliche Kasse sei eine Pfarrers=Wittwenkasse, an welche eben auch nur diejenigen Anspruch machen könnten, welche förmlich decretirte Pfarrer sind. Sind ja doch auch diejenigen Consistorialräthe, welche eine Hauptpredigerstelle bekleiden, zu jener Theilnahme berech=

tigt, (AHB. I S. 301 §. 9) obwohl sie nicht Pfarrer im engern Sinne des Wortes, und deshalb auch (nach Art 3. Lit. d. des Landrathgesetzes vom 28. Mai 1852. G. Bl. 1852. S. 271.) nebst den Hauptpredigern zu Nördlingen, Nürnberg und Rothenburg von der activen und passiven Wahl zum Landrathe ausgeschlossen sind. Wer möchte aber in Abrede stellen können, daß ein ständiger Vicar thatsächlich mehr denn ein Hauptprediger mit der Funktion eines Pfarrers im engern Sinne betraut ist?

II. Auch vom Standpunkte der Verwaltung aus, d. h. in rechnerischer Hinsicht, möchte wohl kein gegründetes Bedenken gegen die vollkommene Erfüllung unseres Wunsches geltend gemacht werden können. Allerdings sind auch schon Pfarramtskandidaten als verheirathete Privatvicare und Pfarrverweser gestorben, unseres Wissens bis jetzt aber noch kein einziger, der ein ständiges Vicariat in dem oben angegebenen Sinne bekleidet hatte. Denn bei Besetzung solcher Vicariate wurde einerseits von vorneherein auf einen verhältnißmäßig guten Gesundheitszustand von Seiten der hohen Kirchenstellen Rücksicht genommen, und andererseits würden kränkliche Candidaten jedenfalls diesen Umstand gegen ihre Verwendung als ständige Vicare geltend gemacht haben. Es wird demnach mit der größten Wahrscheinlichkeit die Summe der Procentbeiträge, welche in die Pfärrerwittwenkasse von ständigen Vicaren gezahlt würden, stets die Summe derjenigen Wittwengehalte weit übersteigen, welche an etwaige Pfarrvicarswittwen auszuzahlen wären. Hiedurch dürfte denn auch die Gegenbemerkung des Herrn Referenten auf der Generalsynode vom Jahre 1857 „daß der Kasse die größte Last von Wittwen junger Männer erwachse“ genügend berücksichtigt resp. entkräftet sein.

III. Nun hält man uns aber weiter als einen undurchdringlichen Schild entgegen: die Ordnung der Pfarrwittwenpensionsanstalt vom 18. November 1826. AHB. I. S. 299 ff., welche in §. 5. das Recht und die Pflicht, als Theilnehmer

in den Verband dieser Anstalt einzutreten, nur auf die „wirklich angestellten Geistlichen" beschränkt.

Allein hiergegen können wir nicht nachdrücklich genug darauf aufmerksam machen, daß von Anfang an bis auf diesen Tag eine Fortbildung, Abänderung und Modifikation gar vieler Anstalten, Einrichtungen, Verordnungen, Bestimmungen ꝛc. ꝛc. in unserer Landeskirche stattgefunden hat, und daß also damit schon die rechtliche Möglichkeit einer Erweiterung obiger Ordnung a priori gegeben ist. Steht denn z. B. auch jetzt noch das Consistorium zu Speier unter unserm Oberconsistorium? haben wir jetzt noch Diöcesansynoden ohne weltliche Mitglieder? machen die weltlichen Mitglieder der Generalsynoden jetzt auch nur noch ein Sechstel der geistlichen Mitglieder aus? Haben schon von Anfang an minorenne einfache Pfarrwaisen Pensionsbeiträge erhalten, oder nicht erst seit dem Beschlusse der Generalsynode vom Jahre 1836? Ist man bei der Bestimmung der Beförderungs-Ordnung vom 23. Januar 1809, wonach das Minimum des Pfarreinkommens auf 400 fl. festgesetzt war (AHB. I S. 405) stehen geblieben, oder ist das Minimum seit dem 1. Oktober 1840 nicht auf 500 fl. erhöht worden? u. s. f. u. s. f.

Also **kann** auch die „Ordnung der Pfarrwittwenpensionsanstalt vom 18. November 1826" an und für sich gegen Wünsche und Anträge nicht geltend gemacht werden, welche eben eine Modifikation, beziehungsweise Erweiterung dieser Ordnung im Auge haben.

IV. Aber auch das wohlverstandene Interesse der Landeskirche erfordert eine Besprechung, beziehungsweise Berücksichtigung der vorliegenden Sache. Es ist ja bekanntlich gar oft von wesentlichem Nutzen, daß auf dem einen oder dem andern stabilen Vicariate ein hiefür eben geeigneter Mann länger erhalten werde, zumal wenn gerade etwas nachhaltig Erfolgreiches im Werke ist, z. B. die Verwandlung des Vicariats in ein geordnetes Pfarrsystem, der Bau der Kirche, des Pfarrhauses u. s. w. Aus Hingebung an die Sache würde nun mancher Vicar gerne noch länger bleiben, wenigstens bis dieses oder jenes, das er

mit so viel Geschick begonnen hat, auch vollends hinaus geführt ist. Aber wer kann ihm, wenn er etwa, was nicht selten vorkommt, verheirathet ist, das Wagniß noch länger zumuthen wollen, seine Familie möglicherweise ohne ordentlichen Pensionsgenuß zurücklassen zu müssen? Dagegen wie viel freudiger, wie viel beharrlicher und energischer wird er auf seinem Posten zu wirken fortfahren, wenn sein längeres Verbleiben daselbst nicht durch jene Furcht fortwährend getrübt und beengt wird? Es kennt ja doch unser hohes Kirchenregiment den Mangel an geeigneten Persönlichkeiten für gewisse schwierige Posten nur zu gut und empfindet ihn nur zu schmerzlich, als daß nicht ihm selber die gegebene Möglichkeit willkommen sein sollte, durch eine verhältnißmäßig unbedeutende Erweiterung der Pfarrwittwenpensions-Ordnung, welche noch dazu in rechnerischer Hinsicht soviel wie gar kein Bedenken hat, das längere Verbleiben der geeigneten Männer an den betreffenden Stellen gesichert zu wissen. Und wie gerne würde nicht anderseits auch mancher Pfarramts-Candidat ein Verbleibenkönnen auf seinem Vicariate dem Antritt einer Anfangspfarrstelle vorziehen, da ungeachtet aller Schattenseiten, welche diese ständigen Vicariate unläugbar darbieten, es doch auch einzelne solche Stellen gibt, welche durch Nebenbezüge, z. B. für das Lehrfach der Religion und Geschichte an höhern Anstalten, eine ziemlich ausreichende und anständige Subsistenz gewähren!

Bevor wir jedoch diesen Punkt verlassen, müssen wir noch auf das allerentschiedenste vor einer Begränzung uns verwahren, welche in der schon erwähnten fünften Sitzung der Generalsynode vom Jahre 1853 von dem sel. Herrn Kirchenrath Esper eingebracht und von der Generalsynode auch angenommen worden ist, nämlich: „daß die Wittwen exponirter Vicare zwar an den Wohlthaten der Pensions-Anstalt, aber nicht am Staatsbeitrage, der nur Pfarrerswittwen bestimmt sei, Theil haben sollen."

Die Pensions-Anstalt ist ja auch nach den Bestimmungen derselben für Pfarrerswittwen gegründet. Läßt man nun

aber einmal, und zwar aus den triftigsten Gründen die ständigen Vicare daran Antheil nehmen, warum will man nun inconsequenterweise bei dem Staatsbeitrage einen Riegel vorschieben, da einerseits ja doch auch die Wittwen der sieben Hauptprediger an letzterm Antheil haben, und andererseits die ständigen Vicare nicht blos sämmtliche Funktionen des Pfarramts in ihrem ganzen Umfang zu verrichten haben, sondern auch ihre Amtsführung unläugbar eine viel mühseligere ist, als die von gar vielen Pfarrern?

Auch erscheint uns die Befürchtung einer etwaigen Einsprache von Seiten der Staatsregierung völlig unbegründet. Denn der Staat zahlt an die betreffenden Organe der Landeskirche alljährlich die stipulirten 38,000 fl. aus, und überläßt dann diesen vertrauensvoll die zweckmäßigste Anwendung und Vertheilung. Warum sollte nun der Staat ein Bedenken haben, die Wohlthaten seines Beitrags auch auf *solche* Männer ausdehnen zu lassen, welche nicht blos schon einen an sich beschwerlichen Posten haben, sondern großentheils zugleich auch ein Schulamt mit versehen, somit also auch in seinem unmittelbaren Dienste wirken? Muß es nicht vielmehr auch ihm erwünscht sein, daß eben durch jene Vergünstigung geeignete Männer ihren nicht beneidenswerthen Stellen länger erhalten werden können?

Sollten die in Vorstehendem dargelegten Verhältnisse wirklich den Erfolg haben, daß von Seiten des hohen Kirchenregiments auf eine Erweiterung der Ordnung der Pfarrwittwenpensions-Anstalt in dem angedeuteten Sinn eingegangen werde, so wäre das eine vielleicht so bald nicht wiederkehrende günstige Gelegenheit, auch noch einige andere nicht weniger begründete Wünsche mit zu berücksichtigen.

Wir meinen hier vor Allem

1) die Theilnahme des *Pfarrwaisenhaus-Inspektors* an der Pensions-Anstalt und dem Staatsbeitrage, welche gleichfalls auf den schon erwähnten Generalsynoden, jedoch jedesmal ohne den erwünschten Erfolg, beantragt worden war,

Der Erfolg dürfte jedoch endlich einmal gesichert sein, wenn man folgende Punkte ernstlich in Betracht ziehen wollte.

a) Derselbe dient doch gewiß auch der ganzen Landeskirche, indem die Erziehung und Unterweisung so vieler verwaister Söhne unserer verstorbenen Amtsbrüder in seine Hand gelegt ist.

b) Die Gewährung jener Theilnahme würde, wie bei so manchem stabilen Vicariate, die so erwünschte Folge haben, daß ein für diesen Posten geeigneter Mann demselben dann ungleich länger erhalten würde. Der bisher so häufig stattgefundene Personenwechsel ist für das Direktorium nicht blos höchst peinlich, sondern auch dem Gedeihen der Anstalt gewiß nicht förderlich.

c) Bei jeder neuen Besetzung dieser Stelle verfährt das Direktorium ohnedies mit solcher Umsicht, daß der hiefür Ausersehene wohl kaum je wieder in die Reihe der Candidaten zurückzutreten hat, sondern stets ohnedies sogleich in das eigentliche Pfarramt übergeht.

d) Endlich würde auch in finanzieller Beziehung nach der schon oben bei den stabilen Vicariaten entwickelten Darlegung die Pensionsanstalt keinen Schaden, wohl aber einen offenbaren Gewinn haben.

2) Ferner halten wir es nicht für billig, daß diejenigen Schullehrer-Seminar-Inspektoren, welche zuvor schon Pfarrer gewesen sind, bei dem Antritte dieses Amtes aus dem Verbande der Pfarrwittwenpensions-Anstalt scheiden müssen. Allerdings ist durch das organische Edikt vom 15. September 1808 in unserm engern Vaterlande die Schule eine Staatsanstalt geworden. Allein faktisch ist bei uns die Schule doch noch so eng mit der Kirche verwachsen, daß die Inspektoren der Schullehrer-Seminarien doch unbestreitbar auch für solche Männer anzusehen sind, welche in dieser ihrer Stelle zugleich mit für die Kirche arbeiten. Auch ist einerseits unsere hohe Staatsregierung selber mit der absolut durchgeführten Trennung der Schule von der Kirche durchaus nicht einverstanden,

was die Unterzeichner der an das Frankfurter Parlament im Jahre 1848 gerichteten s. g. Kitzinger Petition reichlich erfahren haben, und andererseits hat die General-Synode von 1849 in ihrem Schlußprotokoll unter Nr. VI 1. ausdrücklich erklärt: „sie müsse gegen die Trennung der Schule von der Kirche, welche sich mit den Pflichten und Grundsätzen der evangelischen Kirche nicht vertrage, auf den Grundsätzen ihrer Kirche stehend, protestiren.“ (Synodal-Blätter 1849 S. 419.)

Wenn nun solche Seminar-Inspektoren schon zuvor unsere Amtsgenossen im engern Sinne gewesen sind, in dieser ihrer neueren dienstlichen Stellung aber auch noch als unsere Mitarbeiter für die Kirche gehalten werden müssen; so ist doch gar nicht einzusehen, warum sie für die Dauer ihrer Amtswirksamkeit im Seminare aus dem Verbande der Pfarrwittwenpensions-Anstalt wieder auszuscheiden haben. Es ist ja auch diese ihre Stellung in den bei weitem meisten Fällen nur eine zeitweilige, indem jene in der Regel wieder ins Pfarramt zurücktreten. Es gelten ferner in diesem Punkte alle die bei den ständigen Vikaren und dem Pfarrwaisenhaus-Inspektor im Falle der besprochenen Theilnahms-Berechtigung geltend gemachten Gründe, daß nämlich auch diese Männer mit weniger Sorgen in ihrem Wirkungskreise arbeiten könnten, daß geeignete Persönlichkeiten demselben länger erhalten würden, und daß die Pensions-Anstalt hiebei keinen pekuniären Nachtheil, sondern eher noch einen Gewinn hätte.

Endlich wird auch den geistlichen Räthen unserer obersten Kirchenstelle, welche durch die Beförderung in dieses Collegium aus ihrer Stellung als Hauptprediger ausgeschieden sind, kaum auferlegt sein, von nun an auf die eventuelle Wohlthat der Pfarrwittwenpensions-Anstalt, wozu sie von Anfang an berechtigt waren, für ihre dereinstigen Wittwen verzichten zu müssen. Was nun aber den Aufnahms-, beziehungsweise Betheiligungs-Modus betrifft, so könnte hier einfach so verfahren werden, daß sämmtliche ständige Vikare ohne Ausnahme und der Pfarrwaisenhaus-Inspektor die Procentbeiträge der Anfangs-

stellen, die in Frage stehenden Schullehrer-Seminar-Inspektoren aber die ihrer zuletzt bekleideten Pfarrstelle zu entrichten haben.

Schlüßlich können wir uns nicht enthalten, hier noch einen gleichfalls recht allgemein gehegten Wunsch vorzubringen, der zwar mit unserm Hauptgegenstand nicht in unmittelbarem Zusammenhang steht, zu dessen Besprechung aber anderwärts keine so passende Gelegenheit sich darbietet, und welcher doch zugleich bei einer etwa einmal in Angriff genommenen Erweiterung der Ordnung unserer Wittwenpensions-Anstalt berücksichtigt und erledigt werden könnte. Wir meinen nämlich die Aufhebung des §. 25 der Ordnung der Pfarrwittwenpensions-Anstalt hinsichtlich der „majorennen" Kinder. Wohl erhalten dieselben in neuerer Zeit in der Regel eine s. g. Gratifikation oder ein Aversum aus den Interkalarien der durch den Tod ihres resp. Vaters erledigten Stelle. Aber man muß solche Fälle nur einmal in der Nähe angesehen haben, um aus Erfahrung bezeugen zu können, wie überaus bitter es ist, wenn mit dem Tode des bisherigen Ernährers der ganze Bezug der Besoldung, mit etwaiger Ausnahme jenes Gnaden-Aversums so auf einmal abgeschnitten ist. Gar oft sind ja majorenne Pfarrers-Relikten noch schlimmer daran, als anderwärts die minorennen. Auf die Pensionsanstalt selber aber hat der Entgang dieses Nachsitz-Quantums einen kaum in Betracht zu ziehenden Einfluß, indem einerseits jene Kasse sehr gut dotirt ist und wirklich musterhaft verwaltet wird, und andererseits diese Fälle verhältnißmäßig nicht so oft vorkommen. Wo sie aber wirklich einmal eintreten, sind sie dann auch in der Regel so schmerzlich und so drückend, daß man unmöglich den Wunsch zurückdrängen kann, es möchte auch den majorennen Relikten der volle Genuß des halbjährigen Nachsitzes gnädigst zuerkannt werden.

R. B.

Zu dem Aufsatze „Ein antichiliastischer Synodalbeschluß.“

Nachdem der in der Ueberschrift genannte Aufsatz abgedruckt war, kam uns von dem Kirchenblatte für die evangelisch-lutherischen Gemeinen in Preußen, aus dessen Nr. 21 wir den Wortlaut des antichiliastischen Beschlusses entnommen hatten, Nr. 22 und darin die Angabe zu Gesicht, S. 246 Z. 16 v. u. sei „vor“ statt „an“ zu lesen. In der That ein merkwürdiger Druckfehler und eine noch merkwürdigere Art, ihn zu berichtigen! Denn was daran hängt, ist nichts Geringeres, als ob die verworfene Lehre lautet, daß Christus an, oder daß er vor dem jüngsten Tage kommen werde, ein Zwischenreich aufzurichten. Bei der Fassung, welche sie nunmehr hat, trifft den Beschluß allerdings der Tadel nicht mehr, daß er in verworrener und verwirrender Weise vom jüngsten Tage spreche; desto mehr aber trifft ihn nun der andere, daß für die als zuläßig bezeichnete Lehre bei der Fassung, welche der verworfenen gegeben ist, kein Raum übrig bleibt. Denn ist nunmehr „beim Anbruch der tausend Jahre“ und „vor dem jüngsten Tage“ eins und dasselbe, wie können dann diejenigen, welche Apokal. 20, 4—6 etwas für uns Zukünftiges geweissagt finden, mit der Lehre der heiligen Schrift, daß Christus am, also nicht vor dem jüngsten Tage wiederkommen und die Seinen auferwecken werde, nicht in Widerspruch stehen? es müßte denn sein, daß sie sich begnügten, das dort Geweissagte nur überhaupt in der Zukunft zu suchen, ohne sich um das anzunehmen, was geweissagt ist, oder daß Ersteres nur dann erlaubt wäre, wenn man sich dazu versteht, keine Todtenauferstehung, sondern irgend etwas Anderes geweissagt zu finden. Wie nun aber? wenn sie sagen, was sie Angesichts von Joh. 6, 39—40 selbstverständlich sagen müssen und mit Berufung auf die alttestamentliche Weissagung vom Tage Jehova's auch wirklich sagen können, mit Christi Wiederkunft und seiner Auferweckung und Verklärung der Gläubigen hebe der jüngste Tag an, und schließe mit der Auferstehung aller übrigen Todten und dem

Weltende; haben sie dann den Synodalbeschluß für sich oder gegen sich? Sie haben ihn für sich, weil er ausdrücklich für zulässig erklärt, den Inhalt der apokalyptischen Stelle so zu fassen, daß ihre Erfüllung noch zukünftig ist, ohne zu sagen, wie man ihn dann fassen müsse; sie haben ihn auch insofern nicht gegen sich, als sie ja keineswegs lehren, daß Christus vor, sondern daß er an dem jüngsten Tage wiederkommen wird, und das Herrschen Christi und der Seinen, welches sie dann erwarten, in einem ganz andern Sinne als dem einer bürgerlichen Herrschaft meinen können; und sie haben ihn schlüßlich doch gegen sich, weil er die Lehre, daß eine Auferstehung Gläubiger, von der Auferstehung auch der Gottlosen zeitlich geschieden, beim Beginne der tausend Jahre zu erwarten sei. Oder, fragen wir wieder wie oben, bezieht sich das Verwerfungsurtheil nur auf das vorher beschriebene Mittelreich und auf eine bürgerliche Herrschaft Christi und der auferstandenen Gläubigen?

Mag es also mit dem seltsamen Druckfehler eine Bewandniß haben, welche es will, keinenfalls ist seine Verbesserung eine Verbesserung des Synodalbeschlusses. Die Lesart „an dem jüngsten Tage" machte unklar über die verworfene Lehre, durch die Lesart „vor dem jüngsten Tage" steigert sich die Unklarheit über die zulässige.

Zeugnisse aus dem Sächsischen Kirchenregimente.

Mit dieser Bezeichnung und unter dem Titel „Zur kirchlichen Prinzipienfrage der Gegenwart" ist jüngst ein Wiederabdruck zweier Schriftstücke erschienen, von denen das eine „Ueber die Richtungen in der sächsischen evangelisch-lutherischen Landeskirche", ein Aufsatz, wie „jetzt kein Geheimniß mehr ist", des Herrn Cultusministers von Falkenstein, den Gelzer'schen protestantischen Monatsblättern vom September 1857, das andere, ein auf der deutschen evangelischen Kirchenconferenz des Jahrs 1859 von Herrn Oberhofprediger Dr. Liebner gehaltener Vortrag über den Stand der christlichen Erkenntniß in der deutschen evangelischen Kirche und die Aufgaben des Kirchenregiments in Beziehung auf denselben, den Protokollen jener Conferenz entnommen ist. Sächsische Geistliche haben zu dem Zwecke, daß der Geist, welcher durch diese Schriften geht, immer mehr der Geist ihrer Landeskirche werde, den Wiederabdruck besorgt. Daß ihnen von den hochgestellten Verfassern die Erlaubniß hiezu ertheilt worden ist, gibt diesen „Zeugnissen aus dem Sächsischen Kirchenregimente" nahezu die Bedeutung einer amtlichen Kundgebung desselben an die Landeskirche, wessen sie sich von ihm zu versehen haben. Um so weniger glauben wir sie unbesprochen lassen zu dürfen.

Ob die Zeichnung der Richtungen in der sächsischen Landeskirche, welche der Herr Cultusminister gibt, dem Thatbestande entspreche, würden wir der Beurtheilung solcher, die ihr angehören, überlassen müssen, wenn sich nicht darin allgemeine An-

schauungen von dem Wesen des Christenthums, der Kirche, insonderheit der lutherischen Kirche, und der Kirchlichkeit zu erkennen gäben, nach welchen sich ermessen läßt, in wie weit von dem Herrn Minister eine richtige Würdigung der verschiedenen Sinnesweisen zu erwarten ist, die ihm auf dem Gebiete seiner Landeskirche begegnen. Wir verzichten denn auch darauf, zu untersuchen, ob es in Sachsen, wie man nach der Meinung des Herrn Ministers „vielleicht" sagen kann, gelungen ist, den „eigentlichen" vulgären Rationalismus „wenigstens" in der öffentlichen Theologie „so ziemlich" zu beseitigen, und ob es nur Schuld der Siegestrunkenheit und der immer wieder auseinandergehenden Ansichten des Siegers war, daß der kaum besiegte, wenn auch „vielleicht" in weniger schroffer Form, „hier und da" wieder hervorzubrechen „vielfach" Gelegenheit gefunden hat. Desgleichen lassen wir ununtersucht, ob es in Sachsen „strenge Lutheraner" gibt, welche die symbolischen Bücher unserer Kirche sammt den sonstigen Schriften Luther's und seiner strengsten Nachfolger in einer Weise benutzen, die „mindestens" an Ueberschätzung „grenzt" und der heiligen Schrift gegenüber „kaum" gerechtfertigt werden kann, und erlauben uns nur die Bemerkung, daß, wenn wirklich, wie der Herr Minister sagt, die Männer der richtigen Mitte sich durch ihr Unvermögen auszeichnen, die symbolischen Bücher der heiligen Schrift gleich oder gar über sie zu stellen, den strengen Lutheranern, welche dieß also vermögen, viel Schlimmeres, als ihnen das obige milde Urtheil beimißt, nämlich eine der heiligen Schrift gegenüber nie und nimmer zu rechtfertigende wirkliche Ueberschätzung der symbolischen Bücher zur Last fällt. Wir lassen ferner dahingestellt, ob den strengen Lutheranern Sachsens, und zwar nicht nur den weniger schroffen, welche jetzt „mehr und mehr anfangen", sich vor der Anmaßung eines scheinbar demüthigen, und doch vornehm verachtenden oder gar verdammenden Urtheils über die Gewissen Anderer zu hüten, sondern jener ganzen Richtung die ihr gezollte Anerkennung wirklich gebührt, daß sie wesentlich dazu beigetragen habe, manchen Schlafenden oder nur halb

Wachenden aufzurütteln, und nicht ohne Erfolg gegen den Rationalismus aufgetreten sei; obwohl wir gestehen müssen, daß uns diejenigen, welche noch nicht einmal angefangen haben, sich vor jener Anmaßung zu hüten, des ihnen zugeschriebenen Segens und Erfolgs sehr unwürdig scheinen, und daß wir hinsichtlich ihrer die Hoffnung des Herrn Ministers, sie würden sich den Anläßen zu lebendiger Weiterentwickelung und innerer „Vertieferung" immer weniger entziehen, und dadurch geeignet werden, ihr bisheriges Werk zu krönen, unmöglich theilen könnten, auch wenn sie nicht die Bekenntnißschriften und deren ältere theologische Auslegung als einen „fertigen, abgeschlossenen und nicht weiter zu entwickelnden Gesetzescodex" ansähen. Beides, Anerkennung und Hoffnung, dürfte doch auf jene minder schroffe Fraktion der strengen Lutheraner einzuschränken sein, welcher v. Harleß angehört, oder wie der Herr Minister vorsichtig näher bestimmt, wenigstens während seiner sächsischen Wirksamkeit angehört hat. An sie, welche uns durch den Namen Harleß greifbar gemacht ist, wollen wir uns denn auch vorerst halten. Denn die Zeichnung von Richtungen hat für den Leser immer das Mißliche, daß er, wenn Züge in dem Bilde vorkommen, welche ihm dasselbe undeutlich machen und der gezeichneten Richtung fremd zu sein scheinen, darüber unsicher bleibt, ob dieß seinen Grund in einer Verschiedenheit des Gesichtskreises oder in einer Verschiedenheit des Gesichtspunktes hat. Wenn also der Herr Minister von den strengen Lutheranern spricht, so steht uns dabei Harleß vor Augen, und hienach bemessen wir denn auch, was es mit der Richtung für eine Bewandniß hat, zu welcher er Liebner rechnet, indem er Letztern seinem Amtsvorgänger zu dem Zwecke gegenüberstellt, um zu beweisen, daß er für das sächsische Kirchenregiment geeigneter sei, als jener es sein würde.

Vor allem aber müssen wir, um dieses sein Urtheil richtig zu würdigen, die Anschauung von Christenthum und lutherischer Kirche kennen, auf deren Grund er es fällt. Wir entnehmen sie, da er sie nicht eigens darlegt, aus dem, was er

tadelt und was er lobt. An den „sogenannten Männern des Fortschritts“, welche die erste der drei gezeichneten Richtungen ausmachen, tadelt er, daß sie im tiefsten, innersten Grunde „hauptsächlich“ auf ihre eigene Weisheit bauen und, anstatt sich vor Allem auf den Glauben nach der Schrift zu stützen, „vornehmlich“ nur mit biblischen Worten ausgeschmückte Moral beibringen: sie haben sich höchstens Ammon's Fortbildung des Christenthums angeeignet. Dieß gilt von ihnen allen, und da muß man denn freilich dem Herrn Minister beistimmen, daß es unrichtig wäre, auch von den Besten dieser Richtung behaupten zu wollen, sie ständen „wirklich“ auf kirchlichem Boden und hätten den hohen Werth der Gemeinsamkeit eines kirchlichen Bekenntnisses „klar“ erkannt. Desto mehr aber muß man sich wundern, wenn es doch duch wieder eben so unrecht sein soll, zu sagen, alle hieher Gehörigen seien schlechthin ungläubig, unchristlich, unevangelisch. Wer „im tiefsten, innersten Grunde“ — freilich steht dabei „hauptsächlich“ — auf seine eigene Weisheit baut, was ist der anders als ungläubig? Wer sich „höchstens“ Ammon's Fortbildung des Christenthums angeeignet hat, was ist der anders als unchristlich? Und wer nur — freilich steht dabei „varnehmlich“ — mit biblischen Worten ausgeschmückte Moral beibringt, was ist der anders als unevangelisch?

An denen, welche der dritten, der für das Kirchenregiment geeignet befundenen Richtung angehören, lobt der Herr Minister, abgesehen von einigen Weder — noch, wie zum Beispiel, daß sie weder indifferent, noch verdammungssüchtig und von todtem Stehenbleiben, wie von unbesonnenem Sichanbequemen an sich überstürzende Zeitideen gleich weit entfernt sind, vor Allem ein Sowohl — als auch, nämlich, daß sie auf festem historischen und confessionellen Standpunkte zugleich die stete Fortentwickelung der Reformation als ihre nicht abzuweisende Aufgabe erkennen und, ohne der Spekulation die Entscheidung zuzugestehen, doch eine stetig fortschreitende Wirksamkeit des Geistes in der Kirche behaupten. Undeutlich ist an diesem Lobe, was in Betreff der Spekulation gesagt ist, indem sich nicht erkennen läßt,

in welcher Beziehung zur fortschreitenden Wirksamkeit des Geistes sie gedacht ist, nachdem doch unter dem Geiste, da er seine Wirksamkeit in der Kirche hat, ohne Zweifel der heilige Geist verstanden sein will. Wenn eine Spekulation gemeint ist, welche nicht in dem Glauben wurzelt, den der heilige Geist wirkt, so versteht sich doch von selbst, daß sie nicht über das, was Sache des Glaubens ist, zu entscheiden hat. Ist aber eine im Glauben wurzelnde Thätigkeit gemeint, welche darauf gerichtet ist, das Geglaubte wissenschaftlich zu erkennen; so müßten ja diejenigen, welche an eine stetig fortschreitende Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche glauben, ihr allerdings eine Entscheidung darüber zugestehen, welche neue Erkenntniß an die Stelle der alten treten soll, indem sich die fortschreitende Wirksamkeit des Geistes gerade in der Hervorbringung besserer Erkenntnisse beweisen und die Anerkennung der erstern in der Anerkennung der letzteren bestehen würde. Doch dieß ist vielleicht einer der Punkte in der Abhandlung des Herrn Ministers, welche die Bemerkung der Herausgeber veranlaßt haben, daß die theologische Seite in ihr mehr nur angelegt sei. Immerhin aber sind wir darauf angewiesen, uns klar zu machen, was es mit der stetig fortschreitenden Wirksamkeit des Geistes in der Kirche für eine Bewandniß habe, da der Glaube an sie es ist, welcher die Gelobten eine Fortentwickelung der Reformation für ihre nicht abzuweisende Aufgabe erkennen läßt. Denn ist die Wirksamkeit des Geistes eine stetig fortschreitende, so kann man bei dem nicht stehen bleiben, was er in der Reformation hervorgebracht hat, da er selbst es fort und fort weiter entwickelt. Wie sich hiemit der feste confessionelle Standpunkt der gerühmten Richtung vertrage, welchen sie angeblich einnimmt, würden wir nicht begreifen, wenn der Herr Minister nicht selbst erklärte, wie er ihn verstanden wissen wolle. Tadelt er nämlich an den Männern der ersten Richtung, daß sie den hohen Werth der Gemeinsamkeit eines kirchlichen Bekenntnisses nicht klar erkannt haben, so rühmt er denen der dritten Richtung nach, daß sie an der Schrift und dem Bekenntniß unserer Kirche festhalten,

weil sie davon ausgehen, daß die Kirche, wenn sie nicht in Sekten zerfallen soll, ein bestimmtes Bekenntniß haben muß. Also davon gehen sie aus? Wahrlich ein bedenklicher Ausgangspunkt, und bedenklich der confessionelle Standpunkt, welcher von ihm aus eingenommen wird! Ist der Glaube, welcher das Bekenntniß meiner Kirche ausspricht, nicht mein Glaube, und ihr Bekenntniß nicht der Ausdruck meiner Herzensstellung zu Gott, so daß ich nicht anders kann, als an ihm halten, und mich selbst aufgäbe, wenn ich von ihm ließe; dann ist mein confessioneller Standpunkt vor Gott nichts werth und den Menschen kein Nütze. Was geht es mich an, ob die Kirche, der ich angehöre, in Sekten zerfällt, wenn sie nicht anders zusammengehalten werden kann, als durch ein Bekenntniß, über dessen Inhalt die stetig fortschreitende Wirksamkeit des heiligen Geistes längst hinausgeführt hat? Eine Kirche, welche nur überhaupt ein bestimmtes Bekenntniß haben muß, um nicht zu zerfallen, statt ein Bekenntniß zu haben, das durch seine Wahrheit die Gläubigen zusammenhält, ist eben nicht Säule und Grundfeste der Wahrheit und also nicht werth, Gemeinde des lebendigen Gottes zu heißen.

Der Herr Minister hat noch an einer andern Stelle den auszeichnenden Werth der von ihm für die Kirchenleitung empfohlenen Richtung auszudrücken versucht, einleuchtender aber wird er auch dort nicht. „Sie hat“, sagt er, „wie es scheint“, „vielleicht“ am richtigsten das Verhältniß zwischen Subjectivität und Objectivität, zwischen Speculation und Geschichte festgestellt und den Grundsatz aufrecht zu erhalten sich bemüht, daß das Reale und Historische — das Bekenntniß der Kirche — als die feste Basis anzuerkennen sei, deren unverfälschte und unverkürzte Aufnahme in das Bewußtsein der Kirche und zugleich consequente und lebensvolle Fortentwickelung fortan die Aufgabe der wissenschaftlichen und in weiterem Verfolg auch der praktischen Theologie sein soll.“ Auch hier erscheint das kirchliche Bekenntniß als eine feste Basis, welche fortentwickelt, welche nicht ohne gleichzeitige Fortentwickelung in das Bewußtsein der Kirche

aufgenommen werden soll. In wie fern ist es denn nun Basis, und welche Bewandniß hat es mit der Fortentwickelung dieser Basis? Ist das Bekenntniß Ausdruck des Glaubens, in welchem die Kirche wurzelt, so fragt es sich, ob dieser Glaube Wahrheit ist oder nicht, oder in wie weit er Wahrheit ist oder nicht. Sofern er Irrthum ist, kann er nicht „feste Basis“ sein, und sofern er Wahrheit ist, kann er nicht „fortentwickelt“ werden. Die Erkenntniß dessen, was die Kirche recht glaubt, kann sich vertiefen und erweitern, und der Ausdruck dafür kann sich in gleichem Maße vervollkommnen; aber der Glaube, welcher sich im kirchlichen Bekenntnisse ausspricht, kann nur entweder für irrig erkannt werden, und dann darf er nicht Basis bleiben; oder für wahr, und dann bleibt er für alle Zeiten derselbe. In Bezug auf den Glauben, der es mit Recht ist, haben Subjektivität und Spekulation kein Recht; es gibt also Nichts zu vermitteln zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen Spekulation und Geschichte, sondern es fragt sich lediglich, ob ich im Glauben stehe oder nicht: im erstern Falle habe ich, wenn anders der Glaube Wahrheit ist, die Wahrheit für mich, im andern Falle habe ich sie gegen mich. Hat nun unsere Kirche an ihrem Bekenntnisse den Ausdruck solchen Glaubens, so kann es sich auch nicht erst darum handeln, diese „feste Basis“ in ihr Bewußtsein aufzunehmen: vielmehr ist es Sache der Einzelnen, welche ihr angehören, der Wahrheit gewiß und froh zu werden, welche den Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses ausmacht; und erst wenn die Theologie oder vielmehr der Theologe ihrer gewiß und froh geworden ist, hat er eine Aufgabe zu erfüllen, welche aber dann nicht darin besteht, die „feste Basis“ fortzuentwickeln, sondern zu tieferer und vollerer Erkenntniß dessen, was er in Eintracht mit der Kirche glaubt, so viel ihm Gott Gnade schenkt, mitzuhelfen. Diese theologische Arbeit mag sich dann die praktische Theologie, wie der Herr Minister sich ausdrückt, oder vielmehr der Träger des geistlichen Amts zum Besten der Gemeinde zu Nutze machen; aber was er zu predigen hat, ist davon unabhängig und ergibt sich ihm nicht erst

aus dem Fortgange der theologischen Arbeit: den Glauben, dessen Ausdruck das kirchliche Bekenntniß ist, hat er zu predigen, um eben denselben, und nicht eine fortentwickelte Basis, in denen zu pflanzen, deren Pflege die Kirche dieses Glaubens ihm anvertraut hat.

Um diesen nicht aus einer Vermittelung von Spekulation und Geschichte, sondern aus dem heiligen Geiste, der durch das Wort Gottes wirksam ist, stammenden Glauben ist es zu thun bei Lehrenden und Lernenden, bei den Pflegern der theologischen Wissenschaft wie bei den Trägern des geistlichen Amts. Wo er ist, da ist die Zukunft der Kirche verbürgt, daß sie ihrem Ursprunge gleichen und bis an die Zukunft des Herrn Jesu Christi hinanreichen werde. Der Herr Minister dagegen schreibt, nachdem er die Ansichten der von ihm empfohlenen „Richtung" dargelegt hat: „In diesen Ansichten scheint uns, wenn wir so sagen dürfen, die Kirche der Zukunft zu liegen." Kein Wunder, daß es ihm nur so scheint, und daß er nicht weiß, ob er so sagen darf. Was können „Ansichten" für eine fröhliche und getroste Zuversicht gewähren? Und was ist es für ein unsicheres Ding um eine Kirche der Zukunft, die erst werden soll! Der Glaube steht im Besitze der Vergangenheit und der Zukunft, denn er ist gegründet in dem Herrn Jesus, welcher sich zur Rechten Gottes gesetzt hat und mit ihm thront, bis die Zeit vorhanden ist, da ihm Gott alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße macht. Aber es ist freilich eine harte Zumuthung, daß man sein Leben an diesen Herrn einer unsichtbaren Herrlichkeit wagen, das heißt, an ihn glauben, und, wo es sich um das Verhältniß zu Gott handelt, nichts Anderes als diesen Gekreuzigten wissen soll; und es war, wie sich der Herr Minister ausdrückt, in der That eine „starke Medicin", mit welcher Harleß während seiner Theilnahme am sächsischen Kirchenregimente, indem er in diesem Sinne das kirchliche Bekenntniß zur Geltung brachte, zwar nicht „die Lebensgeister anregen", wohl aber, was todt war, zum Leben aus Gott erwecken wollte. Seine Reaktion, meint der Herr Minister, war „relativ" nöthig.

Aber jetzt nicht mehr; die starke Medicin hat schon genug gewirkt. Jetzt kommt es darauf an — „wie mir scheint", fügt er hinzu —, in rechter, vorsichtiger Weise die wohlthätigen Folgen jener Reaktion zu benutzen, die Extreme, die eben als solche nie für die Dauer sein können, auf das rechte Maß zurückzuführen oder wenigstens vor heftigen Ausbrüchen in wildes Parteiwesen zu bewahren, der Heuchelei, wo sie sich auch finden mag, entschieden entgegenzutreten, aber auch die in Halbheit Schwankenden mit Ernst und Milde der Kirche zuzuführen und möglichst zu verhüten, daß die Schwachen aus Furcht sich dem Rationalismus oder der gänzlichen Negation wieder zutreiben lassen, um nicht, wie sie meinen, von der allzuscharf und buchstäblich genommenen Schrift und der Strenge des kirchlichen Bekenntnisses geknechtet zu werden. Wir verstehen, und glauben dieses lange Recept richtig in's Kurze zu fassen, wenn wir sagen: es ist genug, daß die Feuergluth des heiligen Geistes das Wasser in Bewegung gebracht hat; nun gilt es, zu verhüten, daß es nicht siedend werde; also das Feuer gedämpft und das Wasser weiter weggerückt! Aber der Herr spricht: „Ach daß du kalt oder siedheiß wärest! Weil du aber lau bist und weder kalt noch siedheiß, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde".

Gott verhüte, daß Herr Dr. Liebner seinen Beruf, für welchen ihn der Herr Minister geeigneter findet, als es Harleß jetzt wäre, im Sinne dieses ministeriellen Rathschlags auffasse, und daß die Richtung, welcher er angehört, dem Bilde gleiche, das uns in dieser Schrift von ihr entworfen worden ist! Vergleichen wir, um uns darüber zu beruhigen, das zweite der beiden Zeugnisse aus dem sächsischen Kirchenregimente, den Vortrag Dr. Liebner's über den Stand der christlichen Erkenntniß in der deutschen evangelischen Kirche und die Aufgaben des Kirchenregiments in Beziehung auf denselben!

Da dieser Vortrag die Kirchenregierungen veranlassen sollte, in näher ausgeführter Weise dafür Sorge zu tragen,

daß die in der gegenwärtigen kirchlichen Theologie vorhandene christliche Erkenntniß den hieran Mangel leidenden Massen rascher zu Gute komme; so handelt der für uns wichtigere erste Theil desselben einerseits von dem Reichthum an christlicher Erkenntniß, welcher sich bei der kirchlichen Theologie, und andererseits von dem Mangel daran, welcher sich bei den Massen unserer Zeit finde. Der Mangel ist theils grobe Unwissenheit derjenigen, welche von den Abfällen der verschiedenen Philosophieen der neuern Zeit und der Weltanschauungen der sogenannten Heroen unserer Nationalliteratur leben, und in demselben Maße der christlichen Wahrheit unkundig oder ihr fremd geworden sind, theils ein Halten am kirchlichen Bekenntnisse, mit welchem erstens „die äußerste, auch an's Jüdische und Heidnische wieder anstreifende Rohheit der Fassung tieferer und entscheidender christlicher Begriffe verbunden ist", bei welchem zweitens „das Bekenntniß und die eigene innerste Intelligenz des Subjekts gänzlich auseinanderliegen", indem man „nur die abgezogene gesetzliche Haut vom lebendigen Leibe des Bekenntnisses in Händen hat", und welches endlich drittens einen Fanatismus um Nichts, eine furchtbar enge Ein- und Ausschließung, Selbstüberhebung bei den Einen, Abhängigkeit von einem einzelnen irrenden und sündigen Menschen bei den Anderen mit sich bringt. Sofern nun Dr. Liebner neben denen, welche in der einen oder in der andern Weise christlicher Erkenntniß ermangeln, auch solche weiß, welche sie besitzen, zeichnet auch er dreierlei Angehörige der Kirche; aber man sieht wohl, daß seine Zeichnung mit der jener drei Richtungen, welche Herr Minister von Falkenstein unterscheidet, nichts weniger als übereinstimmt. Denn wie würde es ihm beikommen, seinen Amtsvorgänger Dr. v. Harleß einer blos „minder schroffen" Fraktion derjenigen beizuzählen, welche nichts als die abgezogene gesetzliche Haut vom Leibe des Bekenntnisses in Händen haben? Auch haben wir Nichts dagegen einzuwenden, daß es christlicher Erkenntniß Ermangelnde sowohl der einen als der andern Art wirklich

gibt; und es fragt sich also nur, ob wir darüber, wo die rechte christliche Erkenntniß zu finden sei, mit ihm zusammenstimmen können.

Er findet sie bei der gegenwärtigen kirchlichen Theologie. „Die Kirche", sagt er, „hat einerseits das wahre und tiefe Bewußtsein von sich selbst in ihrer, der kirchlichen Theologie. Da ist Licht. Aber andererseits in der größten Masse ihrer Glieder hat sie jenes Bewußtsein nicht, da ist Dunkel. Selbst wo das kirchliche Bekenntniß nach langer Vernachlässigung wieder mehr seine Wege hat, ist oft Dunkel." Hiemit will natürlich nicht geläugnet, sondern vielmehr anerkannt sein, daß da, wo das kirchliche Bekenntniß wieder mehr seine Wege hat, doch auch Licht ist; und nur daran könnte man Anstoß nehmen, daß Dr. Liebner gerade und nur die Theologie als den Ort der Kirche bezeichnet, wo Licht ist. Es hat den Anschein, als ob er sie für den Mittelpunkt des Lichts in der gegenwärtigen Kirche achtet, oder in ihr das Vollmaß des Lichts und Licht ohne Dunkel findet. In der That hören wir ihn von ihr sagen, sie sei ebenso real als ideal, ebenso positiv als spekulativ, ebenso objektiv als subjektiv, ebenso gebunden als frei, ebenso supranatural als natural, ebenso übervernünftig als vernünftig, ebenso demüthig als erhaben. „In tiefster Unterwerfung unter das Schriftganze, so zwar, daß sie das Einzelne nur in dem organischen Ganzen des geschriebenen neuen Lebens, der neuen Schöpfung, des geschriebenen Christus hat und versteht, nicht isolirt und äußerlich neben einander, und in diesem Sinne kritisch ist: weiß sie sich auch in steter Einheit und Continuität mit der dieses Ganze in fortschreitender und gesteigerter Entwickelung nachdenkenden und bekennenden Kirche, und ist daher hier wieder einerseits ebenso ächt katholisch als protestantisch-lutherisch, andererseits ebenso bekenntnißtreu als im Gegensatz gegen bloß äußerliche gesetzliche Gebundenheit, bekenntnißneu, frisch und jugendlich, ebenso alt und traditional, ebenso statarisch fest und entschieden als entwickelungskräftig und gegenwärtig." „Man kann von ihr sagen, daß in ihr wirklich die Kirche ge-

genwärtig von neuem theoretisch in sich selbst eingeht, in ihren eigenen Grund, Christus, als die Wahrheit, um daraus des Gegensatzes mächtiger hervorzugehen; und es sind von ihr auf diesem Wege mindestens ebenso große Entdeckungen gemacht worden, mit ebenso großen zu erwartenden Erfolgen, wie vergleichungsweise in der Natur- und Geschichtswissenschaft, so daß selbst, wer auch nur auf Bildung Anspruch macht, davon eigentlich wissen müßte."

Wollte Gott, es wäre so! Allein wir befinden uns dieser Beschreibung der gegenwärtigen kirchlichen Theologie gegenüber wirklich in Verlegenheit. Nicht als ob wir nicht wüßten, wo wir die beschriebene nach des Beschreibenden Sinn und Meinung zu suchen haben. Denn könnte man auch Anfangs darüber unsicher sein, so lange Dr. Liebner nur schlechtweg von der Kirche oder von den reformatorischen Bekenntnissen im Allgemeinen spricht; so schwindet doch aller Zweifel, wenn er, an der oben angeführten Stelle, die Theologie, welche er meint, protestantisch-lutherisch nennt. Die lutherische Kirche ist ihm die „Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses", und die lutherische Theologie ist es, deren Ruhm er so begeistert verkündigt. Doch unsere Verlegenheit wird dadurch nur um so größer, denn wir können eine Theologie, auf welche jene ruhmreiche Beschreibung paßte, da, wo sie angeblich zu finden sein soll, nicht entdecken. Und eine Entschuldigung, wie Dr. Liebner sie Stahl zu Gute kommen läßt, wenn dieser eine richtige Verwendung der Mittel der neuern Philosophie von einer künftigen Theologie erwartet, daß nämlich dem trefflichen theologischen Juristen, um das schon vorhanden zu sehen, was er in die Zukunft stellt, wohl nur die volle Kenntniß des gegenwärtigen ganzen theologischen Details abgehe, können wir, die wir selbst Theologen, lutherische Theologen sind, doch unmöglich für uns in Anspruch nehmen. Sollte denn jene „Einheit und Lösung der Antinomieen", welche gerade „das ist, was die Gegenwart bedarf", auch für uns noch „ein Geheimniß" sein? Denn dieß ist sie ja allerdings nach Dr. Liebner's Aussage: die wahre christ-

liche Erkenntniß ist, „vorerst noch gewissermaßen Geheimniß, je tiefer und voller, desto mehr der Besitz verhältnißmäßig nur sehr Weniger, gleichsam Eingeweihter", „in der Theologie der Kirche an wenigen Stellen verborgen." Welches sind diese wenigen Eingeweiheten? Wir hören ihn sagen, daß es auch gegenwärtig noch wirklich und reichlich eine falsche Vermittelungstheologie gibt; er spricht von Abstrakt-Objektiven, welche die kirchliche Theologie des zu großen Subjektivismus, von Abstrakt-Subjektiven, den Gewissens- und Bewußtseinstheologen, welche sie des zu großen Objektivismus zeihen; ja auch unter den kirchlichen Theologen selbst unterscheidet er ächte und unächte. Wie wenige Stellen bleiben da übrig, wo die von ihm gepriesene wahre christliche Erkenntniß vorhanden sein kann, nachdem die Zahl der namhaften lutherischen Theologen unserer Tage überhaupt so klein ist!

Wir unsererseits sehen bei den uns bekannten allerdings manche Ansätze zur Vertiefung und Erweiterung derjenigen theologischen Erkenntniß, welche wir aus der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit überkommen haben, aber auch eben so viele Rückfälle in damals schon überwundene Irrthümer oder vermeintliche Fortschritte, die in neue Irrthümer auslaufen, und stimmen Angesichts dessen lieber bei, wenn Dr. Liebner daran erinnert, wie viel noch in der kirchlichen Theologie zu thun sei, wie langsam das noch oft von Statten gehe und „in gewisser Beziehung doch auch einseitig". „Bis auf einen gewissen Punkt ist ein fester Stock einheitlicher kirchlicher Theologie erreicht;" so mögen wir mit ihm sagen, nur daß wir diesen „gewissen Punkt" für gar nicht sehr weit vorgerückt erachten. Wo ist denn die Einheitlichkeit, wenn wir auch wieder, wie er mit einem Gott Lob! aufzählt, einen trinitarischen Streit, einen christologischen Streit, einen Streit über die Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, über das kirchliche Amt und sogar einen Streit über das Princip der Dogmatik selbst haben? Er versichert zwar, daß die in allem diesem Streit voll und ganz überwindenden Momente schon da seien, und daß

nur die Arbeit, sie geltend zu machen, an zu Wenige vertheilt sei. Aber wer sind doch diese wenigen in das Geheimniß der vollen Erkenntniß Eingeweiheten, denen es nur an Zeit fehlt, um allen diesen Streit zum Austrage zu bringen?

Sie sind eben nicht vorhanden. Wenn sie da wären, wahrlich, es bedürfte der von Dr. Liebner angerathenen Veranstaltungen der Kirchenregierungen nicht, um den von ihnen ausgehenden Strom christlicher Erkenntniß in die Gemeinden oder unter die Geistlichkeit zu leiten: er würde seinen Weg von selbst finden. Aber können wir in Dr. Liebner's Rühmen der gegenwärtigen kirchlichen Theologie nicht einstimmen, so überlassen wir uns darum doch keineswegs einer „kirchlichen Verzweiflung". Wir haben auch eine Hoffnung, sie ist nur andern Inhalts, als die seine. Er meint, wenn nur Jemand den in kirchlicher Unwissenheit Dahinlebenden die rechte christliche Erkenntniß brächte, an Empfänglichkeit für das Heil, an Sehnsucht darnach würde es bei Vielen nicht fehlen: nur an den geistigen Mitteln gebreche es ihnen, um „durchzubrechen und anzufassen an der großen Einheit des göttlichen Worts". „Wenn ihnen nur einige Blicke aufgethan würden in den großen einheitlichen, wunderbaren, göttlichen Bau der Wahrheit, welcher alles, was sich sonst als angebliche Vernunft dagegen stellt und brüstet, in überschwänglicher Majestät, Klarheit und Vernunft weit überragt!" Aber, klagt er, es geschieht in dieser Bziehung in unserer Kirche, die doch den größten Beruf und deie umfassendste Möglichkeit dazu hat, noch bei weitem zu wenig. „Es gibt eine gewisse Art der Bezeugung, die nicht über das warme Dringen auf Auktorität des Bekenntnisses hinauskommt. Aber das reicht zur vollen Lebendigkeit des Bekenntnisses in unserer Kirche und unserer Zeit nicht aus. Es muß da noch ein besonderer Zug hineinkommen: ich möchte ihn das — nicht blos praktische, sondern auch — theoretische „Suchen des Verlorenen" nennen. Wir sollen in unserer Kirche und gar in der gegenwärtigen Krisis nicht blos bezeugen, sondern auch überzeugen. Die große theure Glaubens-

substanz der Kirche des schriftmäßigen Bekenntnisses soll den Gliedern zugleich die selbsterkannte Wahrheit werden, so weit es immer dem Einzelnen nach dem Maße seiner Gabe erreichbar ist. Die Glieder der Kirche des schriftmäßigen Bekenntnisses sollen den Inhalt nicht blos glauben, weil ihn die Kirche bekennt, sondern weil er die christliche Wahrheit, die Heilswahrheit ist[1]. Gewiß, so ist es: ein lutherischer Christ soll das, was seine Kirche bekennt, nicht blos deshalb, ja er soll es überhaupt nicht deshalb glauben, weil sie es bekennt, sondern weil es die Heilswahrheit ist. Aber kann man ihn davon, daß es dieß ist, theoretisch überzeugen? Hätte derjenige, welcher überzeugt würde, daß die kirchliche Lehre an Majestät, Klarheit und Vernunft alle philosophischen Systeme und poetischen Weltanschauungen überrage, sie hiemit als die Heilswahrheit erkannt? Oder heißt, das Evangelium bezeugen, nichts weiter als, auf Auktorität des kirchlichen Bekenntnisses dringen, und, dieß Zeugniß annehmen, nichts weiter als, den Inhalt des Bekenntnisses blos deshalb glauben, weil ihn die Kirche bekennt?

Der Apostel Paulus sagt, Christus habe ihn gesendet, die Heilsbotschaft zu verkündigen, und zwar nicht so, daß sein Vortrag derselben die Gestalt der Weisheit hätte, wodurch das Kreuz Christi um seinen eigenthümlichen Werth und seine eigenthümliche Kraft käme. Seine Verkündigung mußte ihrem Inhalte, dem gekreuzigten Christus, gleichartig sein: ist dieser eine Thorheit Gottes im Gegensatze zu der Weisheit Gottes, in welcher die Welt Gott nicht erkannt hat; so darf auch jene keine Mittel der Weisheit gebrauchen, da es, wie er ausdrücklich sagt, ihre Aufgabe nicht ist, zu überzeugen, sondern Glauben zu wirken. Daher ist er auch nicht so zu den Korinthiern gekommen, als ob ihn eine überlegene Weisheit dazu berechtigte oder befähigte, noch hat er seine Verkündigung mit Worten der Weisheit ausgerichtet, welche geeignet waren, sie zu überzeugen, so daß ihr Glaube auf menschlicher Weisheit beruhte: sein Wissen war der gekreuzigte Christus und sonst Nichts, und sein Verkündigen eine Beweisung von Geist und Kraft. Ist nun etwa heut zu

Tage die Aufgabe eine andere, als sie damals gewesen? Die Weisheitslust der gegenwärtigen Welt ist die gleiche, wie sie bei den Griechen gewesen, und wer ihr eine Weisheit bringt, sei es auch die der „großen Einheit des Wortes Gottes“, mag sie vielleicht von ihr überzeugen und für sie gewinnen: aber ist damit dem Heilsbedürfnisse genügt? Wer Heilsverlangen hat, der verlangt nach Vergebung seiner Sünden, und zu dieser kann er nicht anders gelangen, als wenn er an den gekreuzigten Christus gläubig wird. Bietet man ihm statt dieser thörichten Predigt „geistige Mittel“, sich zu überzeugen, daß das kirchliche Bekenntniß eine größere Weisheit sei, als seine bisherige, und läßt er sich damit zufriedenstellen, so kommt er um Heil und Heilsverlangen zugleich. Paulus nennt seine thörichte Predigt auch eine Weisheit, aber sie wird es erst in denen, welche glauben: fides antecedit intellectum.

Da Dr. Liebner ausdrücklich betont, daß ihm die Befriedigung des Heilsbedürfnisses auch in unsern Tagen zu innerst und zuerst im Worte Gottes und in dem schriftmäßigen, treuen Bekenntnisse desselben liegt, und zur Abwehr des Scheins, als wolle er einen falschen Intellektualismus befördern, seinen Vortrag mit der Bemerkung einleitet, er wolle die Gewißheit, daß der persönliche Heilsglaube immer der letzte Hebel aller Dinge sei, nimmermehr verläugnen; so dürfen wir ihn nicht so verstehen, als wolle er die praktische Bezeugung der Heilswahrheit, durch welche der Glaube gewirkt wird, hinter ein theoretisches Ueberzeugen von ihr zurückstellen. Aber er betont hinwieder die Nothwendigkeit des letztern in einer Weise, daß es eben doch den Anschein gewinnt, als ob die Wirkung des Bezeugens, um rechter Art zu sein, mittelst eines Ueberzeugens erzielt werden müßte. Wer sich in diesem Sinne das von ihm vermißte theoretische Suchen des Verlorenen zur Aufgabe machte, der würde damit von dem Beispiele, das der Herr selbst gegenüber dem Nikodemus und am Tage nach seiner wunderbaren Speisung in der Synagoge zu Kapernaum gegeben hat, weit, weit abkommen. Dr. Liebner hat einer solchen Auffassung dessen, was

er will, zureichend vorgebeugt. Freilich sagt er, ein Erkennen, wie er es gewirkt wissen wolle, sei wahrhaft nur möglich in und mit dem Erleben und Erfahren des Heils an der eigenen Seele. „Aber", fährt er fort, „es muß eben eine Wechselwirkung zwischen diesen beiden, der gläubigen Heilserfahrung und Erkenntniß seyn, darin eines das andere vertieft und erfüllt, und diese Wechselwirkung muß fortwährend erhalten und, wo sie noch nicht da ist, durch die rechte Lehre im vollen Sinne der Ueberzeugung eingeleitet werden." Nimmermehr! Nicht in Wechselwirkung stehen Heilserfahrung und Erkenntniß, sondern der Glaube, welcher des Heils gewiß ist und froh wird, das er nicht sieht, bleibt fort und fort die Voraussetzung rechter Erkenntniß dessen, was er glaubt; und wehe dem Gläubigen, welcher dem Betruge anheimfällt, als ob er durch seine Erkenntniß gläubiger, heilsgewisser würde! er ist auf dem Wege, deshalb zu glauben, weil er erkennt, und also auch nur noch so weit zu glauben, als er erkennt, statt daß ihn sein Wachsthum an Erkenntniß nur immer mehr inne werden lassen sollte, wie wohl ihm damit geschieht, daß sein Heil von seiner Erkenntniß unabhängig und Glaube die einzige Bedingung desselben ist. Wie viel weniger kann da, wo weder Glaube noch Erkenntniß vorhanden ist, die rechte Lehre die sein, welche aufs Ueberzeugen ausgeht!

Daß aber derjenige, welcher bezeugt, statt zu überzeugen, nichts weiter verlange als Unterwerfung unter die Auktorität des kirchlichen Bekenntnisses, kann Dr. Liebner nicht sagen wollen. Gerade darauf geht der Zeuge Christi aus, daß der Heilsbedürftige die kirchliche Lehre um deswillen gläubig aufnehme, weil sie die Heilswahrheit ist. Da, wo der Heilsbedürftige im Gewissen das Zeugniß Gottes wider seine Sünde vernimmt, eben da wird er das Zeugniß des heiligen Geistes, welcher durch das Evangelium in ihm wirksam wird, zu vernehmen bekommen, daß er an dem gekreuzigten Christus die Sühnung seiner Sünde, Gerechtigkeit vor Gott und ewiges Leben hat. Keine menschliche Weisheit, wie sehr es ihr auch

gelänge, die Weisheit dieser göttlichen Wahrheit darzuthun, wird ihn davon in Ewigkeit überzeugen; und könnte sie es, so stände seine Heilsgewißheit auf den überzeugenden Gründen derselben, und keinen Augenblick wäre er sicher davor, an diesen und hiemit dann auch an jener irre zu werden. Den Menschen ist nichts Anderes befohlen, als die Heilsthat Gottes zu bezeugen: ihrer zu überführen, hat sich der heilige Geist vorbehalten. Und wenn nun wir, die wir den gegenwärtigen kirchlichen Theologen den ihrer Theologie von Dr. Liebner zugesprochenen Ruhm nicht zuzuerkennen vermögen, dennoch weit davon entfernt sind, in „kirchliche Verzweiflung" zu versinken, vielmehr eine gleich fröhliche, nur, hoffen wir, besser begründete Zuversicht hegen; so kommt uns dieß von der Wahrnehmung, wie viel reichlicher, als vor wenigen Jahrzehnden, die im Bekenntnisse unserer Kirche rein und lauter ausgesprochene Heilswahrheit verkündigt, einfach bezeugt wird, indem wir uns dessen getrösten, der heilige Geist werde dieß Zeugniß an vielen Seelen nicht vergeblich sein lassen. Die Aufgabe derer aber, welchen von Berufs wegen die Pflege der wissenschaftlichen Erkenntniß der Heilswahrheit zusteht, wird dann dahin gehen, den Trägern des geistlichen Amts die wissenschaftlichen Mittel darzubieten, deren sie bedürfen, damit ihre Bezeugung der Heilswahrheit ebenso vollständig als einfach, eben so richtig als zweckmäßig sei; und die Erfahrung beweist, was sich freilich schon von selbst versteht, daß, je reicher der Träger des geistlichen Amts an den in diesem Sinne dargereichten wissenschaftlichen Mitteln ist, desto einfacher und damit dem Wesen und Zwecke der Heilswahrheit entsprechender seine Verkündigung derselben sich gestaltet. An dem Ruhme, in diesem Sinne und mit diesem Erfolge zu wirken, werden sich die lutherischen Theologen unserer Tage genügen lassen müssen.

Sollen wir nun schlüßlich von dem Vortrage Dr. Liebner's, der uns als ein Zeugniß aus dem sächsischen Kirchenregimente dargeboten wird, seine Weise der Kirchenleitung abnehmen, so können wir dieselbe nur unter der Voraussetzung gutheißen,

daß er mit der Einschränkung und Näherbestimmung, unter welcher wir die Darlegungen und Forderungen seines Vortrags als richtig und berechtigt anerkennen, seinerseits einverstanden ist. Denn nur so können wir die Aufgabe, die er dem geistlichen Amte stellt, dem Wesen des Evangeliums, und die Aufgabe, die er der Theologie stellt, dem Wesen des geistlichen Amts entsprechend erachten. Wir versehen uns aber seiner Zustimmung um so mehr, als wir mit Freuden wahrgenommen haben, daß er sich von dem Herrn Cultusminister durch die Unumwundenheit unterscheidet, mit der er sich zur Lehre der lutherischen Kirche bekennt und diese und keine andere für schriftgemäß erkennt, und daß er also wohl derselben minder schroffen Fraktion der zweiten jener drei vom Herrn Minister bezeichneten Richtungen angehören will, welcher dem Letztern zufolge, der ihn selbst vielmehr zur dritten Richtung zählt, sein Amtsvorgänger angehört hat und noch angehört.

Die s. g. Freigemeinden.

I.

Der falsche Liberalismus, wie er jetzt in unserem Vaterlande sich breit macht, erhebt unter den Anforderungen, die er an den Staat stellt, mit steigendem Nachdruck auch die, daß den s. g. Freigemeinden wieder vollkommen freie Bewegung gewährt werde. Es würde uns übel anstehen, diese Anforderung unbeachtet zu lassen; es ist unsere Pflicht, uns ein bestimmtes Urtheil darüber zu bilden und es unsern Lesern gegenüber auszusprechen.

Die Vertreter des Pseudo-Liberalismus, welche für die s. g. Freigemeinden die Aufhebung der staatlichen Maßregeln beanspruchen, die sie in der jüngsten Zeit theils unterdrückt,

theils wenigstens beschränkt hatten, theilen sich dabei in zwei freilich keineswegs gleich große Hälften, deren jede von der Erfüllung des gemeinsamen Begehrens einen Erfolg erwartet, der zu dem von der andern gehofften im geraden Gegensatz steht. Während die eine, an Zahl ungleich größere, sich von dem Gewährenlassen der Freigemeinden deren Erstarkung und Sieg verspricht, weissagt die andere als Ergebniß dieser Behandlung das baldige Erlöschen jener „krankhaften Erscheinung“, und sucht ebendadurch auch diejenigen dafür zu gewinnen, welche den Zielen der Freigemeinden mehr oder weniger abhold sind. Gleichwohl können sie in ihren Bestrebungen um so leichter zusammengehen, als sie sich gegenseitig zuzugeben pflegen, daß es doch nicht eigentlich der zu erwartende Erfolg sei, um dessen willen der Staat die Freigemeinden gewähren lassen solle, sondern daß es vielmehr eine sittliche Nothwendigkeit sei, die er dadurch anzuerkennen habe.

Unser Urtheil kann nur dieser Gesichtspunkt allein bestimmen; fänden wir, daß es Pflicht des Staats sei, die Freigemeinden gewähren zu lassen, so würden wir den Erfolg ruhig der göttlichen Vorsehung anheimstellen; es würde uns dann weder die Furcht vor dem Erfolg, den die eine Seite, noch die Hoffnung des Erfolgs, den die andere Seite der Liberalen in Aussicht stellt, von der Zustimmung zu ihrem gemeinsamen Begehren abhalten können oder zu dieser Zustimmung uns geneigter machen. Deshalb entschlagen wir uns auch gänzlich der Erwägung, ob wirklich die geforderte Freiheit den Zielen der Freigemeinden förderlich oder hinderlich sein würde. Aber diese Ziele selbst müssen wir doch vor Allem genau in's Auge fassen; denn wir können nicht einräumen, daß das Ziel einer Bewegung gleichgültig sei, wenn es sich darum fragt, ob der Staat verpflichtet sei, ihr Freiheit in seinem Bereich zu gestatten.

Die Vorstellung über das Ziel der Führer der Freigemeinden, welche man wohl als die herrschende bezeichnen darf, ist die, daß sie in ähnlicher Weise, wie die Reformatoren des

sechzehnten Jahrhunderts nur gegen überlieferte kirchliche Dogmen und Satzungen ankämpfen, nicht dem Christenthum selbst den Krieg machen, vielmehr im Gegentheil dieses in seiner ursprünglichen Reinheit, den wahren Absichten seines Stifters gemäß zur Geltung bringen wollen. Man verneint dabei auch etwa, daß sie darin das Richtige getroffen haben, oder läßt dieses wenigstens dahin gestellt; man sagt etwa, daß sie darin zu weit gehen, jedenfalls viel weiter, als die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts; aber daß ihr Streben dem der letzteren gleichartig sei, betrachtet man als ausgemacht. Und eben deshalb will man nicht begreifen können, warum dieser kirchlichen Opposition nicht dieselbe Freiheit der Bewegung zugestanden werden solle, wie sie nach der in Deutschland jetzt selbst unter den Katholiken vorherrschenden Ansicht der reformatorischen Opposition von Seiten des Staats stets hätte zugestanden werden sollen.

Allein hierin liegt eben ein wesentlicher Irrthum. Das wahre und eigentliche Ziel der Freigemeindler ist in der That Bekämpfung des Christenthums selbst; sie wollen eine „neue Weltanschauung", welche zum Christenthum im schneidendsten Gegensatz steht, zur herrschenden machen, und durch sie das Christenthum verdrängen.

Wie wenig die kirchliche Opposition, aus welcher die Freigemeinden hervorgegangen sind, von ihrem ersten Ursprung an mit der reformatorischen des sechzehnten Jahrhunderts gleichartig, wie sehr sie vielmehr in ihrem Wesen dieser gerade entgegengesetzt war, ist leicht nachzuweisen. Die zwei Hauptpunkte, von welchen der Kampf der Reformatoren wider das Römische Kirchensystem ausgieng, waren unbestreitbar diese: einmal, dieses System lasse unserem Herrn Jesus Christus nicht die ihm gebührende Ehre, daß sein Mittlerwerk alleingenugsam sei, diejenigen selig zu machen, die auf ihn als ihren Herrn und Heiland ihre volle Zuversicht setzen, und dann, dasselbe stelle neben die h. Schrift und über sie Menschensatzungen. Dagegen die kirchliche Opposition der „Lichtfreunde" oder „pro-

testantischen Freunde", aus welcher die ersten Freigemeinden hervorwuchsen *), erhielt ihren ersten Anstoß davon, daß im J. 1840 der Pastor Sintenis in Magdeburg von dem dortigen Konsistorium wegen seiner Polemik gegen die Anbetung Christi zur Rechenschaft gezogen wurde, und erreichte damit ihre zum offenen Bruch führende Höhe, daß Wislicenus 1844 an die Köthener Versammlung mit der Frage trat: ob Schrift oder der eigene Menschengeist die letzte entscheidende Norm sei, und auf Bejahung des letztern Theils der Frage drang. Kann man da noch davon reden, daß diese kirchliche Opposition nur weiter gehe, als die reformatorische? läuft sie ihr nicht vielmehr schnurstracks zuwider?

Doch möchte man nun immerhin noch sagen: vielleicht wähnte aber eben diese neue kirchliche Opposition, die Anbetung Christi und die höchste Geltung der h. Schrift sei dem wahren Wesen des Christenthums entgegen; dem Christenthum wollte sie so gut anhangen, wie Luther, sie wollte es nur anders verstanden wissen.

Allein dem gegenüber haben wir nicht einmal nöthig, auszuführen, daß das Christenthum ein geschichtlich gegebener Begriff und daß von diesem eben gerade Beides, was die Lichtfreundschaft so entschieden verwarf, unzertrennlich sei: wir besitzen jetzt eigene unumwundene Erklärungen der Freigemeinden und ihrer anerkanntesten Häupter darüber, daß sie das Christenthum selbst, nicht irgend welche subjektive Auffassungen desselben als veraltet, als nicht mehr zeitgemäß, als etwas ansehen, das einer ganz neuen Weltanschauung Platz machen müsse. Unsere Leser brauchten wir in dieser Beziehung wohl nur an das zu erinnern, was ihnen in dieser Zeitschrift bereits vor einem Jahre in dem Artikel: „die harmlosen Religionsversammlungen" (Bd. 39, S. 42 ff.) aus Ed. Balzer's (des Stifters einer der ersten Freigemeinden) Schrift: „Alte

*) Vgl. den Artikel: „Lichtfreunde" in Herzog's Real-Encyklopädie für prot. Theologie u. Kirche Bd. 8 S. 380 ff.

und neue Weltanschauung" mitgetheilt worden ist. Wir wollen aber doch hier noch weitere freigemeindliche Auslassungen hinzufügen, die für unsern Zweck um so wichtiger sind, da ihre Quelle nicht eine Privatschrift ist, sondern ein eigentliches Aktenstück, nämlich die „Verordnungen der freien Gemeinde zu Lübeck" vom 18. März 1851, wie sie (aus den Akten der Eisenacher Konferenz) in dem Allgemeinen Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, Jahrgang 1853 Nr. 20 sich abgedruckt finden. Hierin heißt es unter I „Grundsätze der freien Gemeinde, wörtlich also:

§. 1.

Wir bilden eine Religionsgesellschaft unter dem Namen „freie Gemeinde". Zu diesem Zwecke sagen wir uns von jeder bisherigen Kirche los und treten auf Grund der Staatsgesetze und des allgemeinen Menschenrechts zur gemeinsamen Förderung unseres religiösen Lebens zusammen.

§. 2.

Indem wir auf solche Weise unsere Religionsgesellschaft constituiren, sind wir weit entfernt, eine neue Sekte zu bilden, und dadurch eine neue confessionelle Schranke unter den Menschen aufzubauen. Im Gegentheil ist es uns heiliger Ernst damit, den vieltausendjährigen Bruderkampf der Menschheit um die Form der Religion, nun endlich auf dem Wege der vernünftigen Erkenntniß ihres Wesens zu versöhnen.

§. 3.

In diesem Sinn erscheinen uns alle Religionen der Vergangenheit, vom rohesten Naturdienste bis zum Christenthum, als die allmähligen Entwicklungsformen der einen ewigen Religion, d. h. des gesammten Geisteslebens der Menschheit. Darum stellen wir dieselben in unserer Beurtheilung gleichmäßig als durch sich selbst gerechtfertigt nebeneinander und weisen ihren Zusammenhang und ihre folgerichtige Entwickelung nach.

§. 4.

Die Religion ist also für uns nicht eine fertige Offenbarung in einer uns von außen aufgedrungenen Form, der wir uns blindlings mit unserem Glauben, wie mit unserem Leben unterwerfen müßten; sondern sie ist uns ein Erzeugniß des Menschengeistes selbst, die Lebensfrucht der ganzen weltgeschichtlichen Entwicklung bis auf diesen Tag.

Religion ist uns die Erkenntniß der Welt und insbesondere der sich in der Welt entwickelnden menschlichen Natur als einer göttlichen, die Begeisterung für diese Herausbildung des Göttlichen im Menschen durch Reinigung und Heiligung aller menschlichen Zustände zur Herbeiführung eines glücklichen Zusammenlebens, und die Entwicklung in uns durch vernünftig-sittliches Handeln, durch Werke der Gerechtigkeit und Liebe.

§. 5.

Aus diesem Grunde schließen wir den Inhalt unseres religiösen Lebens und Strebens in keine confessionelle Satzung ein, weil er zu unbegrenzt und allumfassend ist, um ihm durch ein todtes Wort genügenden Ausdruck zu geben; auch halten wir den Gottesdienst nicht für ein äußeres Begehen einzelner geheiligter Gebräuche und machen ihn nicht ab, wie ein Geschäft, sondern er füllt als eine heilige Aufgabe unser gesammtes Leben aus und besteht in dem rastlosen Eifer, von der Wahrheit immer mehr zu erkennen, und in jedem Augenblick frei und freudig das Rechte zu thun.

§. 6.

Weil also unsere Religion nicht auf einer geheimnißvollen Offenbarung, sondern auf unserer eigenen göttlichen Vernunft, und unser Gottesdienst nicht auf äußerlichen Formen, sondern auf unserem innerlichsten Leben ruht: so kennen wir keine Priester und keine seligmachende

Kirche, sondern ein Jeder von uns nimmt die Sorge für seiner Seele Seligkeit in seine eigene Hand, und unsere Vereinigung mit allen ihren Einrichtungen hat keinen anderen Zweck, als durch die lebendige Gemeinschaft mit Wort und That dem Einzelnen in seinem religiösen Streben förderlich zu sein.

Wir können uns auf sehr wenige Bemerkungen zu diesem Aktenstück beschränken. Wir machen nur aufmerksam darauf, daß es im §. 3 das Christenthum unter die Religionen der „Vergangenheit“ rechnet, und indem es im §. 2 eine ausdrückliche Verwahrung dagegen ausspricht, daß die freie Gemeinde eine neue Sekte bilden wolle, ihre s. g. Religion als die neue, an die Stelle aller Religionen der Vergangenheit, namentlich auch des Christenthums treten sollende Religion verkündet, zugleich aber im §. 4 diese neue s. g. Religion als ein Erzeugniß des Menschengeistes bezeichnet und ihr als Inhalt die Erkenntniß der Welt und insbesondere der sich in der Welt entwickelnden menschlichen Natur als einer göttlichen bezeichnet, (wie es auch im §. 6 ausdrücklich „unsere eigene“ Vernunft eine „göttliche“ nennt), womit eben unwidersprechlich der Begriff von Religion völlig aufgehoben wird. Denn man mag den Begriff von Religion auch noch so sehr entleeren: das muß man doch festhalten, daß Religion nur ein Verhältniß der Menschheit zu einem über ihr stehenden Wesen, nicht zu sich selbst sein kann. In der That ist es also der gerade Gegensatz zu aller Religion, vollständige Gottesläugnung, Selbstvergötterung des Menschen, was die freie Gemeinde von Lübeck an die Stelle des Christenthums setzen, womit sie „den vieltausendjährigen Bruderkampf der Menschheit um die Form der Religion versöhnen“ will; d. h. sie will alle Religion aus den Herzen der Menschen ausrotten, um damit — was dann freilich sehr einfach sich ergeben würde — allem Streit um die Form der Religion ein Ende zu machen.

Ist aber etwa in diesen „Grundsätzen“ ein Ziel ausgesprochen, welches dieser einzelnen freien Gemeinde zu Lübeck

eigenthümlich ist? Diese Frage erledigt sich sehr einfach durch Vergleichung derselben mit dem, was wir in dem obenangeführten Artikel unseren Lesern aus Ed. Baltzer's „alter und neuer Weltanschauung“ mitgetheilt haben. Der Gehalt der „Grundsätze“ stimmt mit dem Gehalt der in diesem Buche gesammelten Vorträge Baltzer's völlig überein. Sie sprechen nur in der Form von Dogmen und daraus abgeleiteten praktischen Sätzen kurz, bündig und gemeinfaßlich dasselbe aus, was die Vorträge Baltzer's dialektisch-rhetorisch, mit philosophischem Anstrich entwickeln. Ed. Baltzer ist aber, wie gesagt, der Stifter der zweiten freien Gemeinde, er ist der Hauptstimmführer der Gesammtheit der freien Gemeinden, als solcher von diesen anerkannt. Die Grundsätze der Lübecker Freigemeinde sind die nothwendigen Grundsätze jeder Freigemeinde, die ihren Ursprung nicht verläugnen, die der Grundrichtung der freigemeindlichen Gesammtheit treu bleiben und sie frei bekennen will.

So ist es also klar, daß es sich bei der Frage, ob der Staat die Freigemeinden gewähren lassen solle, keineswegs darum handelt, ob und in welchem Umfang Religionsfreiheit zu gewähren sei, ob und wie man die Religionsfreiheit auch den Freigemeinden solle zu Gute kommen lassen, sondern darum, ob Vereinigungen zum offen bekannten Zwecke der Verdrängung des Christenthums, ja alles dessen, was man bisher überhaupt unter Religion verstanden hat, ob solche Vereinigungen, die sich halb gleißnerisch, halb höhnisch Religionsgesellschaften nennen, in der That aber alles eher, als Religionsgesellschaften sind, geduldet, als berechtigt anerkannt, und wenn auch nicht den drei christlichen Kirchen, so doch wahrhaft christlichen Sekten gleichgestellt werden sollen?

In dieser Fassung der Frage — und wer die Dinge mit nüchternem, offenem Blicke ansieht, muß diese Fassung derselben als die allein richtige anerkennen — liegt zugleich schon die Antwort. Sie kann nur eine entschieden verneinende sein. Mag man auch immerhin die Einzelnen, welche in jener „neuen

Weltanschauung" befangen sind, als blos Irrende ansehen, und deshalb Freiheit von Bestrafung und Verfolgung für sie in Anspruch nehmen: die Bildung von Gesellschaften, in welchen sie mit vereinten Kräften die Ziele frei verfolgen dürften, zu welchen sie sich bekennen, kann ein Staat, der ein christlicher ist und bleiben will, nimmermehr gestatten, wenn er der wahren Beschaffenheit jener Ziele und seiner Aufgabe sich klar bewußt ist.

Es ist eine sehr schwierige Frage, unter welchen Voraussetzungen der christliche Staat solchen Sekten volle Freiheit gewähren soll, welche sich zum Christenthum bekennen, was ja natürlich keineswegs ausschließt, daß sie trotzdem einen bedenklichen Charakter an sich tragen. Es kann in dieser Hinsicht namentlich große Zweifel erregen, worein man die Merkmale wirklicher Christlichkeit einer Sekte setzen soll. Dieser Schwierigkeiten und Zweifel ist man bei den Freigemeinden überhoben, nachdem sie so unzweideutig vom Christenthum sich losgesagt und den Anspruch, christliche Religionsgesellschaften zu sein, aufgegeben haben.

Dagegen könnte vielleicht Jemand sagen, ihre ausgesprochene Feindseligkeit gegen das Christenthum stelle sie doch nur in gleiche Linie mit der Jüdischen Religionsgenossenschaft, könne also nicht als entscheidender Grund gegen ihre Duldung im christlichen Staat geltend gemacht werden, weil sonst folgerichtig in demselben auch der Jüdischen Religion die Duldung zu versagen wäre, was doch gewiß heutzutage Niemand würde vertheidigen wollen.

Aber dieser Einwurf ist leicht zu beseitigen. Der christliche Staat gewährt den in seinem Bereich wohnenden Jüdischen Gemeinden als Theilen des Jüdischen Volks freie Uebung ihrer Volksreligion, indem er voraussetzt, daß sie an dieser allerdings jetzt im Gegensatz zum Christenthum stehenden Religion nur für sich selbst festhalten, keineswegs aber sie über die Grenzen ihres Volksthums hinaus verbreiten und sie zur allgemeinen Religion machen wollen. Was uns entschieden gegen die Duldung der

Freigemeinden als Religionsgemeinden zu sprechen scheint, ist ihr Streben, das, was sie Religion nennen, an die Stelle des Christenthums zu setzen, Glieder des christlichen Volks zu sich herüber zu ziehen, einen möglichst großen Theil des Nachwuchses unseres Volks von den Einflüssen des Christenthums, ja aller Religion im eigentlichen Sinn des Worts überhaupt fern zu halten. Dazu kommt dann noch Folgendes: der Gegensatz auch der heutigen Jüdischen Religion zum Christenthum ist keineswegs ein absoluter. Die Juden verehren mit uns den wahren lebendigen Gott, indem sie nur seine Offenbarung in Jesu Christo läugnen; es ist daher auch bei Juden als Erzeugniß der von ihnen bekannten Religion eine wahre, innige Frömmigkeit möglich. Dagegen die „neue Weltanschauung" der Freigemeinden verspottet und verhöhnt jeden Glauben an einen persönlichen Gott; sie schließt alle Frömmigkeit mit Nothwendigkeit aus; wenn ein Freigemeindler sich einen Rest von Frömmigkeit bewahrt, so ist dies nur möglich, indem er eben die s. g. Religion, zu der er sich bekennt, nicht vollständig in sich aufgenommen hat. Das Bestreben der Freigemeinden ist ein dem Christenthum absolut feindseliges; es ist auf Ausrottung aller Religion, alles Glaubens, aller Frömmigkeit gerichtet. Dieses Beginnen nun eben ist es, was der christliche Staat als unbedingt unzulässig behandeln muß, und zwar gleichviel, auf wie großen oder geringen Erfolg es Aussicht haben mag. So lange ein Staat gerade darin sich als christlichen Staat bezeigt, daß er den christlichen Kirchen Schutz und Unterstützung gewährt, um dadurch die Einwirkung des Christenthums auf das Volk, das er zu seiner Grundlage hat, im Ganzen zu sichern und zu fördern, würde er offenbar höchst widersinnig handeln, wenn er gleichzeitig Vereinigungen gewähren ließe, welche ausgesprochenermaßen den Einfluß des Christenthums auf dasselbe Volk zu beseitigen oder doch möglichst zu beschränken, sich zum Ziel setzen. Glaubte er auch noch so sehr dessen gewiß sein zu können, daß dieses Streben bei voller ihm gewährter Freiheit erfolglos sein werde, so müßte doch schon dieser grelle Wider=

spruch der ausdrücklichen Genehmigung von Vereinigungen zur Beseitigung des Christenthums mit dem von ihm sonst thatsächlich anerkannten Berufe, das Christenthum zu fördern, jene Genehmigung ihm als sittlich unmöglich erscheinen lassen.

Ein Hauptpunkt, der hiebei in praktischer Beziehung zu erwägen ist, ist der. Wenn es auch gegebenen Falls noch so wahrscheinlich sein sollte, daß die Erlaubniß, Freigemeinden zu bilden, thatsächlich nur zur Folge haben würde, daß diese von einer Anzahl von Leuten constituirt würden, die ohnehin der christlichen Kirche blos äußerlich angehören und innerlich dem Christenthum schon völlig entfremdet sind, ohne daß zu besorgen wäre, es möchte ihnen gelingen, weiterhin Andere an sich zu ziehen, so werden doch jedenfalls diese Freigemeindler auch ihre Kinder den Einflüssen des Christenthums entziehen, und statt dessen die „neue Weltanschauung“ ihnen einzupflanzen suchen, und es wird dem, wenn sie als Religionsgesellschaften anerkannt sind, in keiner Weise entgegengewirkt werden können. Dieser Punkt ist es ja eben, der bekanntlich in Preußen die „Dissidentenfrage“, wie man sie dort nennt, vornehmlich zu einer so brennenden macht. Läßt man einmal die Freigemeinden als wirkliche, wenn auch nur „geduldete“ Religionsgesellschaften gelten, so ergibt es sich daraus als unabweisbare Folge, daß die Glieder derselben auch das Recht in Anspruch nehmen können, ihre Kinder, wenigstens wenn sie noch nicht getauft sind, dem Unterricht in irgend einer andern Religion zu entziehen, und sie selbst nach den Grundsätzen der neuen Weltanschauung zu unterrichten oder sie nach denselben von ihren s. g. Religionslehrern unterrichten zu lassen. Das heißt aber dann in der That nichts Anderes, als man gibt förmlich zu, daß ein Theil des kommenden Geschlechts in offenbarer Gottlosigkeit, in Verachtung und Haß gegen das Christenthum auferzogen werde. Wie kann eine christliche Obrigkeit, wie kann ein Staatsmann, dem das Wohl des deutschen Volks und Vaterlands am Herzen liegt, diese Verantwortung auf sich nehmen wollen?

Freilich ist es aber auch gerade dieser Punkt, der dem christ-

lichen Staat große Schwierigkeiten bereitet, wenigstens bereiten kann, wenn er denjenigen, welche Freigemeinden bilden wollen, die Genehmigung dazu versagt. Bisher hat zwar die Erfahrung gezeigt, daß sie dann meist äußerliche Glieder der Kirche bleiben. Aber das kann sich gar wohl ändern. Sie können nun doch massenweise aus dem kirchlichen Verband austreten; daran kann man sie nicht hindern, man kann sie daran gar nicht hindern wollen, und am allerwenigsten kann die Kirche wünschen, daß sie daran äußerlich gehindert werden. Vielleicht lassen sie dabei zum Theil ihre bereits getauften Kinder gutwillig in den christlichen Schulen, lassen ihnen den Konfirmandenunterricht ertheilen und sie konfirmiren. Was soll aber geschehen, wenn sie das nicht thun, und besonders, wenn sie nun nachher erst, nachdem sie aus dem kirchlichen Verband ausgeschieden sind, Kinder erzeugen, und diese nicht taufen, nicht christlich unterrichten lassen wollen?

Ist der Staat berechtigt, Staatsbürger, welche förmlich vom Verband der christlichen Kirche sich losgesagt haben, geradenwegs zu zwingen, daß sie ihre Kinder taufen und zu Gliedern der Kirche erziehen lassen? Ist ein solcher Zwang, wenn er auch berechtigt sein sollte, durchführbar?

Was die Frage der Berechtigung anlangt, so halten wir dafür, daß zunächst die Kirche verpflichtet und eben deshalb berechtigt ist, Kinder, die sie rechtmäßiger Weise durch die Taufe in ihre Mitte aufgenommen hat, auch wider den Willen ihrer Eltern christlich zu erziehen, soweit sie es thatsächlich vermag, und daß der Staat, der ihr Schirmherr ist, ihr auch nach Kräften behülflich sein muß, diese Pflicht und dieses Recht auszuüben. Wenn die Eltern des in einer christlichen Bekenntnißkirche getauften Kindes zu einer andern christlichen Bekenntnißgemeinschaft übertreten, ehe noch die religiöse Erziehung des Kindes zum förmlichen Abschluß gediehen ist, so ist die von den Eltern verlassene Bekenntnißkirche ihrer Pflicht, das Kind, dem sie die Taufe gespendet hat, selbst christlich zu erziehen, entledigt, und es hat ebenso ihr Recht dazu aufgehört; Pflicht

und Recht geht nun auf die andere christliche Bekenntnißgemeinschaft über, welcher die Eltern sich zugewendet haben. So kann aber nicht gesagt werden, wenn die Eltern sich vom Christenthum überhaupt lossagen. Hier bleibt Recht und Pflicht der christlichen Erziehung des Kindes bei der Kirche, welche ihm die Taufe gespendet hat. Denn der Herr hat mit dem Befehl zu taufen unauflöslich den andern verbunden, die Getauften halten zu lehren alles, was er seinen Jüngern befohlen hat (Matth. 28, 19. 20). Demnach zweifeln wir nicht, daß der christliche Staat berechtigt ist, diejenigen, welche aus dem christlichen Kirchenverband schlechthin ausscheiden, zu nöthigen, daß sie ihre bereits getauften Kinder christlich unterrichten lassen. Dagegen wüßten wir keinen Grund für einen direkten Zwang dazu anzuführen, daß solche Leute ihre nachher ihnen geboren werdenden Kinder taufen und christlich unterrichten lassen. Denn von einem kirchlichen Recht an diesen Kindern, welches der Staat nur zu schützen hätte, kann hier natürlich nicht entfernt die Rede sein. Ebenso wenig aber verträgt sich mit der modernen Staatsidee die Annahme eines unmittelbaren Rechts des Staates an den Kindern seiner Angehörigen und auf eine bestimmte dem elterlichen Willen widersprechende Erziehungsweise derselben.

Jedenfalls aber wird jener Zwang, auch wo er berechtigt ist, nur sehr schwer ausführbar sein. Auf die Dauer würde er sich wohl mit Erfolg nur in der Weise üben lassen, daß man die Eltern nöthigte, ihre Kinder gänzlich christlichen Erziehungs-Anstalten zu überlassen *). Kann man die Kinder täglich mit

*) Eine Württembergische Verordnung vom 27. Dez. 1803 die Behandlung der Separatisten betr. enthielt im §. 6 folgende Bestimmungen: „Den Schulunterricht betrachten Wir nicht so wohl als religiöse, sondern als Erziehungs-Anstalt für Menschen und Bürger. In dieser Hinsicht ist es gerecht, daß der Staat die Kinder gegen die ihre Pflicht hintansetzenden Eltern in Schutz nehme, und nicht gestatte, daß sie in Rohheit und Unwissenheit aufwachsen mögen.

polizeilicher Gewalt in die Schule und zum Konfirmandenunterricht aus dem elterlichen Hause abführen lassen? Wird dabei eine gedeihliche Unterweisung derselben im Christenthum möglich sein? Werden diese unter dem Einflusse von widerchristlichen, erbitterten Eltern stehenden Kinder nicht zum Theil eine Pest der christlichen Schulen werden?

Freilich bleibt dem Staat auch noch ein indirektes Zwangsmittel übrig: strenges Festhalten daran, daß christliches Bekenntniß Voraussetzung des vollen, eigentlichen Staatsbürgerrechts

---

Wir können daher der Willkür der Separatisten nicht anheimstellen, ob sie ihre Kinder zur Schule schicken wollen, oder nicht, sondern befehlen, daß den separatistischen Eltern, welche ihre Kinder absichtlich von der Schule zurück halten, das Gedoppelte der sonst auf Schulversäumnisse gesetzten kirchenconventlichen Strafen angesetzt, auch die Kinder im Fall beharrlicher Renitenz der Eltern durch den Amtsknecht oder Dorfschützen, welchem dafür ein Lohn von den Renitenten zu entrichten ist, aus dem Hause ihrer Eltern abgeholt und in die Schule geführt werden sollen. Da übrigens der Religions- mit dem übrigen Schulunterricht so genau verwebt ist, daß beide ohne allgemeine Zerrüttung nicht wohl getrennt werden können: so vermögen Wir nicht zuzugeben, daß die Kinder der Separatisten in diesem Punkt in der Schule anders, als die übrigen behandelt werden." Ein späterer Staatsministerialerlaß vom 14. Febr. 1808 fügte dann folgendes hinzu: „Se. Maj. — verordnen, daß die Kinder widerspänstiger Separatisten, damit sie nicht ohne Schulunterricht in Rohheit und Halsstarrigkeit aufwachsen, von ihren Eltern ohne Weiteres getrennt, und gegen ein verhältnißmäßiges Kostgeld in das hiesige (Stuttgarter) Waisenhaus gebracht — die Vorsteher dieses Instituts aber angewiesen werden sollen, die Eltern dieser Kinder, wenn sie hierher kommen und im Waisenhaus sich irgend etwas Unangemessenes erlauben würden, dem Stadt-Oberamte, welches dieselben sogleich aus der Stadt zu weisen hat, zu übergeben, und späterhin, damit die Kinder nach der Konfirmation nicht zu ihren Eltern zurückkehren, dafür zu sorgen, daß die Knaben bei Lehrmeistern, die Mädchen in Diensten untergebracht werden." (Allg. Kirchenblatt 1853 Nr. 12 und 13).

und daß unerläßliche Bedingung für Erwerbung selbstständiger bürgerlicher Existenz Nachweis des in Mitte einer wenigstens geduldeten Religionsgesellschaft erlangten Religionsunterrichts sei. So wenig wir aber auch dieses Mittel für sittlich bedenklich, so sehr wir es vielmehr für sittlich gerechtfertigt halten, so gering ist gleichwohl der Erfolg, den man sich davon auf die Dauer versprechen dürfte, wenn wirklich, was Gott verhüten wolle, der förmliche und völlige Abfall vom Christenthum in größerer Ausdehnung überhand nähme.

Eben dieser Gedanke, daß ein solcher um sich greifender Abfall vom Christenthum, wozu doch offenbar ein Ansatz in der freigemeindlerischen Bewegung sich kund gibt, uns zu drohen scheint, und daß, wenn er einträte, dann alle staatlichen Maßregeln, um ihm Einhalt zu thun, wahrscheinlich fruchtlos sein würden, — eben dieser Gedanke müßte einem von rechtem Ernst erfüllten deutschen Staatsmanne die Frage nahe legen, ob es nicht räthlich, ja ob es nicht eigentlich sittlich geboten wäre, denjenigen Gliedern des deutschen Volks, welche sich förmlich und ausdrücklich, wie es die entschiedenen Freigemeindler thun, vom Christenthum und von aller Religion im wahren Sinn des Worts lossagen, nur unter der Bedingung weiterhin noch die staatliche Gemeinschaft zu gewähren, daß sie die Verbreitung ihrer widerchristlichen und schlechthin irreligiösen Grundsätze, und namentlich auch der Fortpflanzung derselben auf ihre Kinder sich enthalten, so daß sie für den entgegengesetzten Fall gesetzlich aus der Staatsgemeinschaft völlig ausgeschlossen und zur Auswanderung gezwungen würden? Man darf nicht vergessen, daß es sich hier nicht um Religionsverschiedenheit, um blos abweichende Auffassung des gegebenen Gehalts des Christenthums, des wesentlichen Gehalts aller Religion überhaupt handelt, sondern um den vollsten Gegensatz zwischen Religion und Irreligiosität, zwischen Glauben an Gott und theoretischer, wie praktischer Gottlosigkeit. Der religiöse Irrthum kann ein Umweg sein, auf dem der Mensch zur Wahrheit gelangt. Die völlige Gottlosigkeit ist unbedingt verderblich; ihre Verbreitung und Fort=

pflanzung würde in dem Maaß, in welchem sie wirklich gelänge, unser Volk sicher zu Grunde richten, vor Allem einen wesentlichen Grundbestandtheil der deutschen Volkseinthümlichkeit auflösen, eben damit diese selbst zersetzen, und eine Grundbedingung der Macht und Blüthe, ja des selbstständigen Daseins unseres staatlichen Gemeinwesens zerstören. Insofern möchte man wohl sagen, es sei ein einfaches Gebot der Selbsterhaltungspflicht, daß jenes Verfahren — auf dem Wege der Gesetzgebung natürlich — eingeschlagen werde.

Aber abgesehen davon, daß wir bei den Wenigsten, auf die es dabei ankäme, die dazu erforderliche Klarheit der Einsicht und Ernsthaftigkeit der Gesinnung voraussetzen dürfen, würden wir schon deshalb zur Zeit eine solche Behandlung dieser Bewegung nicht anrathen, weil wir glauben, daß damit doch ihre Wichtigkeit und Bedrohlichkeit überschätzt, und manche vorhandene, jetzt noch sich mäßigende schlimme Regung zu sehr aufgestachelt und verbost werden würde. Vorherrschend ist gegenwärtig noch in der freigemeindlichen Bewegung die blose Gedankenlosigkeit, der blose Mangel religiöser und sittlicher Gesinnung; es gibt sich in der großen Menge ihrer Anhänger mehr noch Leichtsinn und Leichtfertigkeit, als Bosheit kund, sie wissen nicht, was sie thun, sie fassen nicht, was ihnen von ihren Stimmführern in den Mund gelegt wird, sie verstehen insofern nicht, was sie sagen; noch ist auch diese Bewegung insofern eine ohnmächtige, als sie einstweilen nur über ein sehr geringes Maaß von geistigen Kräften gebietet. Bei dieser noch vorherrschenden Beschaffenheit der freigemeindlerischen Bewegung läßt sich hoffen, daß man ihrer Herr werden wird, wenn man ihr nur mit ruhiger Festigkeit entgegentritt, wenn man ihr nur mit Entschiedenheit das Zugeständniß versagt, daß sie eine neue Art kirchlicher Reformation oder Stiftung einer neuen Religion sei, und demgemäß einfach, aber standhaft dabei stehen bleibt, ihr die Bildung von Vereinen unter dem Namen von Religionsgesellschaften zu verwehren.

Einem folgenden Artikel behalten wir es vor, die bisherige

Behandlung dieser Bewegung Seitens der verschiedenen deutschen Staatsregierungen von den hier aufgestellten Gesichtspunkten aus eingehend zu besprechen.

Die Thränenlieder des Propheten Jeremias *).

Eine biblische Studie

von

Heinrich Beckh,

Pfarrer in Schäftersheim Königr. Württemberg.

Die Thränenlieder, die nach alter Ueberlieferung den Namen des Propheten Jeremias tragen, haben ein so eigenthümliches Gepräge und sprechen so warm und voll, so lebenathmend uns an, daß es wohl erlaubt sein mag, das Interesse der Leser dieser Zeitschrift auf sie zu lenken. Der wahre Werth dieser Lieder sowohl nach künstlerischem Gehalt als nach ihrer sittlich-religiösen Bedeutung, und damit auch ihr Anrecht auf ihre Stellung im Kanon des A. Test. bleibt freilich unangetastet, auch wenn die Person des Propheten als des Sängers derselben in Zweifel gezogen wird. Dagegen wird dieser Werth intensiv erhöht und bekommt alles eine viel individuellere concretere Färbung, wenn wir es nicht bloß mit dem Gedanken, mit der Idee zu thun haben, die sich in diesem Kranz von fünf Liedern zum Ausdruck bringt, sondern wenn auf dem geschichtlichen Hintergrund, auf dem die Lieder sich bewegen, auch noch die Person

*) Dieser biblischen Studie in unserer für solche Arbeiten zunächst nicht bestimmten Zeitschrift Raum zu gewähren, bestimmt uns der Wunsch, daß sich recht viele Geistliche unter unsern Lesern durch ihr nach unserm Dafürhalten mustergültiges Beispiel veranlaßt sehen möchten, in dieser Weise biblischen Schriften ihre wissenschaftliche Thätigkeit zuzuwenden. Anm. der Redaktion.

unseres Propheten sich abhebt und in den Vordergrund tritt; es wird alles viel seelenvoller, wenn wir zugleich noch in die Stätte des reichen, viel bewegten, schmerzlich angefochtenen und gläubig hoffenden Gemüthes einblicken dürfen, aus welchem der Strom dieser Lieder gequollen ist. Halten wir uns bloß an den Gedanken, so können wir bei der Betrachtung der Idee wohl noch die künstlerische Phantasie des Sängers bewundern, durch welche dieser — gleichviel, wer er sein mag — seiner Idee hier Gestalt gegeben hat; aber mit einer geschichtlich und psychologisch sonst bekannten Persönlichkeit, wie die unseres Propheten, können wir zugleich mitfühlen, mitleiden und mithoffen; und nun gewinnt das Ganze erst ein volles lebendiges, weil persönliches Interesse. — Möge es dem Verfasser dieser Studie gelingen, wie er selber in solchem Interesse durch seinen Gegenstand sich angesprochen gefühlt hat, gleichsehr auch durch seine Darstellung die verehrten Leser dieser Zeitschrift anzusprechen!

Die Art und Weise unsrer Darstellung ist nun aber nicht die, daß wir von Außen her mit philologischem Apparat einen kritisch-gelehrten Beweis für oder gegen den Urheber dieser Lieder führten; sondern wir versetzen uns mitten in die Sache, folgen Woge um Woge dem Stromgang dieser Lieder mit der ausgesprochenen Voraussetzung unseres Propheten als ihres Schöpfers, und versuchen eine solche (ästhetisch-psychologische) Erklärung, die — so es uns anders gelingt — dem Leser das Endurtheil abgewinnen soll: „Es kann nicht anders sein; Keiner als Jeremias ist der Vater dieser Thränenlieder!“

Denn — um nur dieß Wenige voranzuschicken — jene Meinung, als könnten die fünf Lieder verschiedenen Verfassern angehören, ist als eine nicht stichhaltige einfach abzuthun. Vielmehr ist mit allen Neueren die Einheit des Verfassers festzuhalten. Dagegen ist es Ewald, der an seiner eigenen früheren Auffassung*) neuerer Zeit in der Geschichte des Volks Israel**)

*) Die poet. Bücher des A. T. Bd. 1 p. 145 sq.

**) (Ausgabe von 1852 Bd. IV p. 24.)

wieder irre geworden ist und, während er mit Entschiedenheit die Einheit des Verfassers hervorhebt, dagegen der Möglichkeit sich nicht erwehren kann, daß „die Lieder, wenn nicht von Jeremia, doch von einem seiner Schüler und von einem aus Jerusalem selbst abstammenden" herrühren. Sucht man nach der Begründung dieser neuen Meinung, so findet man die Note: „Zu den Jüngeren, in deren Namen der Dichter thren. 3, 27 redet, gehört er am wahrscheinlichsten selbst." Allein die hier citirten Worte, nach Ewald: „Ja gut dem Mann ists, jung ein Joch zu tragen", sowie sie als Maxime aus dem Mund eines „Jüngeren" gesprochen sein sollen, würden ein solch affectirtes, seinen jugendlichen Schmerz zur Schau tragendes Selbstbewußtsein, ein solch modernes jung-greisenhaftes Weltschmerzenthum verrathen, wie ein solches zu dem ganzen großartigen Gedankenzug in thren. 3 schlechterdings nicht paßt. Ganz anders, wenn diese Worte aus dem Munde eines erfahrungsreichen, viel geprüften, nun betagten Frommen gesprochen sind. Nun deuten aber gerade die Eingangs dieses Liedes geschilderten persönlichen Erlebnisse nicht auf Einen, der erst am Anfang seines Weges steht, sondern auf einen wohl Bejahrten, der auf eine lange Kette von widerwärtigen erfolglosen Bemühungen zurückblickt, wie dieß thatsächlich bei Jeremias der Fall war*).

*) Wollte man aber einwenden: so wenig sich für einen Jungen gezieme, die Leiden seines noch jugendlichen Lebens besonders zu betonen, so und noch viel weniger gezieme sich für einen Alten thren. 3, 4 zu klagen, Gott habe ihn alt gemacht: so ist einfach zu erwiedern, daß nicht das Alter als solches auch mit seinen Beschwerden hier beklagt wird, sondern daß zu unterscheiden ist zwischen einem behäbigen, noch rüstig auftretenden Alten mit vollem rothgebräuntem Antlitz und zwischen einer hagern Gestalt von zerfallener Kraft, mit zitternder Hand, unsicherem Gang, vorgebeugtem Haupt, auf deren sorgengefurchtem kränklichem Antlitz die sichtlichen Spuren langwieriger Leiden Leibes und der Seele zu lesen sind. Als eine solche — ich möchte sagen: Melanchthonsgestalt — haben wir uns die Gestalt des „leidenden Propheten" vorzustellen, und daraus

Im Uebrigen halten wir uns hier nicht länger mit der Person des Verfassers auf; es gilt vor allen Dingen sich des Inhalts dieser Lieder zu bemächtigen, und es wird uns dann ihr Verfasser von selbst zufallen. — Was nun den **Inhalt** d. i. den Gedankenzug in diesen Thränenliedern betrifft, so könnte es auf den ersten Blick scheinen als wäre das Ganze ein maß- und zielloses Gewoge, Hin- und Wiederfluthen des auf und niedertauchenden Schmerzes, da bald der furchtbare Schlag und seine Folgen, bald der namenlose Schmerz darüber, bald die Klage über den selbstverschuldeten Jammer und die trostlos traurige Wirklichkeit, bald der Hohn und die Schadenfreude des Feindes und die durch ihn angerichtete Verwüstung, bald der grimme Zorn, damit der Herr überschüttet hat, und wieder die Hoffnung auf die Treue und Barmherzigkeit Gottes hervortritt. Allein schon äußerlich genauer besehen, hebt sich der Schein eines wesentlich gleichen Inhalts auf, und wir können, was das innere Gefüge, Fortschritt, Wendung und Verlauf der Gedanken betrifft, die kunstvolle Absicht des Sängers wohl entdecken. Es hat nämlich jedes der fünf Lieder nach der Zahl des hebräischen Alphabets 22 Verse in der Weise, daß in den zwei ersten Liedern der die Reihe führende Buchstabe an der Spitze jedes der dreigliedrigen Verse steht. In dem mittleren dritten Lied dagegen führt derselbe Buchstabe dreimal hintereinander die Reihe des nun eingliedrigen Verses, so daß dieß Lied durch dreimal 22 oder 66 Verse ausgezeichnet ist. Das 4. und 5. Lied hat jedes wieder 22 Verse, aber so daß im vierten der alphabetische Vers nur aus zwei Gliedern besteht, im fünften, noch kürzer und kunstloser werdend, der Vers eingliedrig und nicht mehr alphabetisch ist. — Die äußere Auszeichnung, die so dem dritten Liede geworden ist, weist darauf hin, daß dieselbe auch einen innern Grund habe. Und wirklich zeigt sich

---

thren. 3, 4 zu verstehen, so daß Luther mit LXX richtig übersetzt: „Er hat mein Fleisch und Haut **alt** gemacht und mein Gebein zerschlagen.“

auch bald, wie durch die beiden ersten Lieder die Klage mächtig anschwillt, so daß im dritten Liede der Strom des Schmerzens aufgehalten sich anstaut und den Damm zu überfluthen und zu durchbrechen droht, aber zurückgeworfen und in dem rechten Rinnsal behalten fluthet der Schmerz im vierten Lied noch mächtig dahin, bis er im fünften Lied wieder sinkend richtig ausmündet in jenes grundlose Meer, da alle Klage verstummt und das Herz stille wird zu Gott.

Doch mit alle dem ist nur erst der äußere Stromgang dieser Thränenlieder bezeichnet, und es handelt sich nun darum, sowohl die besondere Bedeutung jedes einzelnen Liedes, als auch ihre Zusammenfassung zu Einem Ganzen wiederzugeben. In dieser Hinsicht haben wir uns noch einleitungsweise mit Ewald auseinanderzusetzen. „Die fünf Lieder dieses Buches bilden sichtbar ein höheres Ganze“ — lesen wir in der Geschichte des Volks Israel*), wie aber dieses Ganze im Einzelnen zu diesen fünf Liedern sich besondert und die einzelnen sich von einander unterscheiden, ist hier nicht angegeben, und so sind wir, was den Inhalt betrifft, auf die frühere Darstellung**) zurückgewiesen. Hier wird bemerkt: Jedes dieser fünf Stücke umfasse wesentlich dieselben Gedanken; doch zeige eine nähere Ansicht daß neben dem gemeinsamen Inhalt noch eine Verschiedenheit in der näheren Beziehung desselben alle diese Stücke ebensowohl unterscheide als auch wieder gegenseitig binde: „a) Das erste Stück nemlich ist zunächst bloß die Klage der zerstörten heiligen Stadt. Das zweite Stück hebt mit ähnlicher Klage an, allein bald merkt man, daß es hier vielmehr der prophetische Dichter selbst ist, der über Zion trauert (V. 11.), nur weiß er noch nicht, wie er die fast Unheilbare trösten soll (V. 13.), und schließt daher mit der Aufforderung an sie, zu Jahve zu klagen. b) Dagegen findet nun der Dichter im dritten Stück Trost wenigstens für sich

*) (v. 1852 Bd. IV. p. 22.)

**) Poet. Bücher Bd. I. p. 145 sq.

vorläufig. Es zeigt dieß Stück am Beispiel eines Einzelnen, wie auch in diesem Strudel die wahre Fassung zu gewinnen ist. Ein Einzelner wird geschildert als diese ganze Handlung in sich selbst durchführend, damit alle an diesem Einzelnen sehen mögen, was sie selbst auch in sich zu durchdenken haben. c) Nun kehrt im vierten Stück die Klage wieder mit starker Gewalt, aber so daß schon das ganze Volk wie von selbst nach eigenem Trieb flehend und hoffend mit einfällt; und im fünften Stück bleibt nichts als das reine zwar schmerzlichste aber doch gefaßte und hoffende Gebet der ganzen Gemeinde um Rettung." Soweit Ewald. Es würde sonach dargestellt: Wie aus der wesentlich gleich fortströmenden Klage die Gestalt eines Einzelnen Trost suchend auftaucht; wie sodann dieser Einzelne über jene allgemeine Klage und Noth auf die Höhe persönlichen Schmerzes gehoben denselben an sich durcharbeitet zu seiner Selbsttröstung und zur Beruhigung für die Anderen, und wie er zuletzt von dieser Höhe herabsteigend wiederum in der allgemeinen Klage und in dem hoffenden Gebet der Gemeinde niedergeht. — So richtig nun die von Ewald hervorgehobene Beziehung des Einzelnen — des Propheten mit seinem persönlichen Antheil — in seiner Stellung zu der allgemeinen Trauer bezeichnet ist, so unrichtig ist die Behauptung, daß, von dieser Beziehung abgesehen, der Inhalt dieser fünf Lieder wesentlich die gleichen Gedanken umfasse; vielmehr wird die vorliegende tiefer auf die Sache eingehende Erklärung nachweisen, wie jedem dieser Lieder sein eigenthümlicher und zugleich zu einem in sich geschloßenen Ganzen sich abrundender Inhalt zukommt, den wir nun in schärferer Umgrenzung zu zeichnen bemüht sind; wobei wir um der Sprachfarbe willen womöglich die Uebersetzung Luther's beibehalten haben.

Lied 1.

In einem Seufzer: „Ach wie liegt die Stadt so wüste, die voll Volks war!" bricht dieß Thränenlied an und stellt mit Einem Zuge das Bild des ungeheuren Schlags vor Augen: sie ist wie eine Wittwe; ja, die eine Fürstin und Königin war

unter den Heiden ist nun hinabgestoßen zum verachteten Sklavendienst; über welche Schmach sie auch des Nachts keine Ruhe findet, sondern die Thränen laufen ihr über die Wangen; denn trostlos ist die gegenwärtige Lage, da die Freunde, die Nächsten alle zu Feinden geworden sind. Und wieder wogts: Juda gefangen im Elend und schweren Dienst findet keine Ruhe! V. 1—3.

Es war ein Hochgefühl, das Volk durchdringend, wenn an den großen Festen die Pilgerschaaren heraufwallten nach Zion zu Haufen, wenn sie durch die Thore zogen mit freudigem Hosianna und empfangen wurden bei den Gastfreunden von festlich geschmückten Jungfrauen. Es war etwas Herrliches, Erhebendes und Stärkendes in diesem Volksgefühl, das seine Einheit, Ausdruck und Weihe fand im Gebet und Opfer an heiliger Stätte. — Aber wie liegen jetzt die Straßen so wüste, „weil Niemand auf kein Fest kommt", diese Thore wie stehen sie so öde! die Priester seufzen und die Jungfrauen sehen jämmerlich. Und aber all dieser Jammer, dabei die Feinde emporschweben und es ihnen wohl gehet, ist ein selbstverschuldeter um der großen Sünden willen. Darum ist nun jene Herrlichkeit, alle Kraft, aller Schmuck dahin, dahin! V. 4—6.

Da drängt sichs hervor das Gedenken an Einst und Jetzt. Jerusalem hat viel Guts gehabt von Alters her und hats nicht bedacht, aber jetzt denkt sie in dieser Zeit wie elend und verlassen sie ist, jetzt da der Feind seine Lust an ihr sättigt und ihres Untergangs (nicht: Sabbath, wie Luther) spottet. Jerusalem, geblößet, ist zum Abscheu geworden; die sonst sie ehreten, verschmähen sie jetzt, seufzend steht sie abgewandt. Sie hätte nicht gemeint, daß ihr zuletzt so gehen würde; und dazu Niemand, der sie tröstet. Da bricht ihr ein Seufzer hervor: „Ach, Herr, siehe an mein Elend, denn der Feind pranget sehr!" der Feind, der das für ihn unnahbare Heiligthum betreten hat. Ach, näher als die Sorge für das Heiligthum lag die Sorge um Brod, das arme Leben zu fristen. Und abermal quillt ein Seufzer empor: „Ach, Herr, siehe doch und schau wie schnöde ich worden bin!" V. 7—11.

Doch wer höret!? Darum Alle, die ihr des Wegs vorübergeht, Euch sage ich: „Schauet doch und sehet, ob irgend ein Schmerz sei, wie mein Schmerz, der mich troffen hat!“ O doppelt und dreifach hart ist dieser Schmerz und Jammer, den der Herr wie ein Feuer aus der Höhe in meine Gebeine gesandt hat. Denn: er ist selbstverschuldet; „meine schwere Sünden sind durch seine Strafe erwacht und mit Haufen mir auf den Hals kommen, daß mir all meine Kraft vergehet.“ Zum Andern: das hat der Herr gethan. „Der Herr hat der Jungfrauen Tochter Juda eine Kelter treten lassen.“ Und zum dritten: der Davidsſproß, auf dem die Gottesverheißung ruht, der Gesalbte des Herrn *), „der Tröster der meine Seele sollt erquicken“ — Zedekia — ist ferne von mir. V. 12—16.

So steht Zion da weinend, händeringend „und ist doch Niemand der sie tröste.“ Der Herr aber —? „der ist gerecht; denn ich bin seinem Munde ungehorsam gewest.“ — O darum, höret alle Völker und schauet meinen Schmerz: meine Jungfrauen und Jünglinge ins Gefängniß gegangen; von meinen Buhlen betrogen; meine Priester und Aelteste, statt mich in meinem Elend zu laben, selber nach Brod gehend, die eigene Seele zu laben! das ist mein Schmerz. Und zum drittenmal ringt sich ein Seufzer empor: „Ach Herr, siehe doch wie bange ist mir, daß mirs im Leibe davon wehe thut!“ Draußen würgt das Schwert und drinnen würgts wie die Pest. „Man hört's wohl, daß ich seufze und habe doch keinen Tröster.“ Die Feinde hören mein Unglück mit Schadenfreude. Dafür fordert die erschütterte Seele Gottes Vergeltung. „So laß doch den Tag kommen, den du ausrufst, daß ihnen gehen soll wie mir. Laß alle ihre Bosheit vor dich kommen und richte sie zu, wie du mich zugerichtet hast; denn meines Seufzens ist viel und mein Herz ist betrübt.“ V. 17—22.

So bricht in diesem Lied ob dem ungeheuren Schlag, der in eine trostlos elende Lage versetzt hat, frisch zuckend durch alle

*) cf. thren. 4, 20.

Glieder der gleich ungeheure Schmerz hervor und hallt unter Seufzen zu Gott in einem Jammerschrei hinaus in alle Welt: „Schauet doch und sehet, ob irgend ein Schmerz sei wie mein Schmerz, der mich troffen hat!"

Lied 2.

Schon das erste Lied hats nicht verschweigen können, daß dieser Schlag ein Schlag des Herrn ist, der also der Jungfrauen Tochter Juda hat eine Kelter treten lassen. Diesen Gedanken ergreift das zweite Lied und führt durch: Daß und wie der Herr thut ohn' Barmherzigkeit am Tage seines Zorns.

Gleichfalls mit einem Seufzer hebt dieß Lied an: „Wie hat der Herr die Tochter Zion mit seinem Zorn umwölkt!" (nicht „überschüttet" wie Luther). Statt des gnadenreichen Antlitzes, das einst im Segen leuchtete und dabei der Herr gedachte des Schemels seiner Füße, ist nun Alles umdüstert durch die dunkle Wolke seines Grimms, da der Herr Israels Herrlichkeit vom Himmel zur Erde geworfen hat am Tage seines Zorns. — Unter solcher Beleuchtung, vom Wolkendunkel überschattet, eröffnet sich dieß zweite Lied. V. 1.

„Der Herr hat alle Wohnungen Jakob ohn' Barmherzigkeit vertilgt, hat die Festen abgebrochen und geschleift, das Königreich und seine Fürsten, auf denen die Verheißung ruht, entweihet, hat alle Horne Israel zerbrochen, hat seine rechte Hand hinter sich gezogen und ein Feuer angesteckt, das umher verzehret. Er hat seinen Bogen gespannt wie ein Feind, hat erwürget alles, was lieblich anzusehen war und seinen Grimm wie Feuer ausgeschüttet in der Hütte der Tochter Zion. Der Herr ist gleich wie ein Feind, hat der Tochter Juda viel Klagens und Leides gemacht." V. 2—5.

Also hat die Gnade sich gewandelt in Zorn und ist der Herr zum Feind geworden. Aber da eben muß sich zeigen, daß gerade die Heiligthümer, die sonst als Symbole der gnadenreichen Gottesnähe gegolten haben und auf welche, als solche, Juda sich thörlich verlassen hatte, daß diese am allerwenigsten

können verschont bleiben. Denn sie sind unter den Lügenpropheten bei falschem Gottesdienst zu falschen Heiligthümern geworden, und statt die Wolke des Zorns zu zerstreuen, muß sich nun gerade über ihnen der ganze Grimm entladen: „Er hat sein Gezelt zerwühlet wie einen Garten und seine Wohnung verderbt. Der Herr hat zu Zion beide Feiertag und Sabbath lassen vergessen und in seinem grimmigen Zorn beide König und Priester schänden lassen. Der Herr hat seinen Altar verworfen und sein Heiligthum verbannet, er hat die Mauern ihrer Paläste in des Feindes Hände gegeben, daß sie im Hause des Herrn geschrieen haben wie an einem Feiertage." Das ist das Spezifische an diesem dunkeln Tag des Zorns, daß das Gericht Gottes nicht etwa nur an dem verschuldeten Volke ausgebrochen ist, sondern daß es zugleich jene Heiligthümer und ihre göttlich berufenen Träger entweihete. Das hat ja zuvor Niemand glauben wollen (thren. 4, 12), daß der Herr so zu sagen gegen sich selbst wüthen werde, daß er das heilige Zelt und die Wohnung verderbe, daß er seinen Altar verwerfe, das Heiligthum verbanne; daß er mit den Symbolen zugleich deren Träger, die selbst wieder Symbol waren, daß er wie Aaron's Priesterthum so David's Stuhl und das gesalbte Haupt des Königs schänden lasse, daß er das Festgewoge an den Feiertagen und Sabbathen vergessen mache, daß dafür heidnische Kriegerschaaren mord- und beutelustig das Haus des Herrn mit wildem Geschrei unter Sengen und Brennen durchtoben werden; daß nun alles kläglich darniederliegt, Mauern und Zwinger, Thore und Riegel zerbrochen; und über das alles die Könige und Fürsten zerstoßen unter die Heiden „da sie das Gesetz nicht üben können und ihre Propheten kein Gesicht vom Herrn haben." V. 6—9.

So ist es das ganze theokratische Leben, das aus dunkler Wolke vom Bannstrahl des Herrn getroffen wurde am Tage seines Zorns. Daran reihen sich die weitern Folgen dieses Zorns, der ohn' Barmherzigkeit wüthet. Aelteste ehrwürdige, ergraute Männer des Raths sitzen in tiefster Trauer auf der

Erde schweigend in Sack und Asche; die blühenden Gestalten der Jungfrauen hängen erdwärts ihre Häupter; und gar die Unmündigen und Säuglinge! Obschon dem Propheten gewehrt war in die Ehe zu treten und an eigenen Kindern Vaterfreude zu genießen*), so könnte doch der Schmerz eines Vaterherzens nicht größer sein als der des mitfühlenden Propheten, wenn er wiederholt**) gedenkt des entsetzlichen Geschicks dieser Kinder, die noch nicht Schuld haben konnten an der Väter Schuld und die doch von demselben Tag des Zorns mitbetroffen wurden. „Ich hab' schier meine Augen ausgeweint, daß mir mein Leib davon wehe thut; meine Leber ist auf die Erde ausgeschüttet über den Jammer der Tochter meines Volks, da die Säuglinge und Unmündigen auf den Gassen in der Stadt verschmachteten, da sie zu ihren Müttern sprachen: Wo ist Brod und Wein? da sie in den Armen ihrer Mütter den Geist aufgaben." — Aber Derselbe, der die ihm geweiheten Heiligthümer entweihet hat, der hat auch diese Kinder nicht verschonet, in welchen ja der Väter böser Saame schlummerte und über welche verhängt war, daß ihre Leichname den Vögeln des Himmels und den Thieren auf Erden zur Speise dienen sollten***). — So entsetzlich, so namenlos groß ist dieser Jammer, daß der Dichter ihm nichts anderes zu vergleichen vermag, um daraus einen Trost zu ziehen. Er ringt hier — V. 13 — eigentlich mit der Sprache in dem Gedanken, ein sänftigendes Bild zu finden, und findet keines. „Denn dein Schaden ist groß wie ein Meer; wer kann dich heilen?" Denn die so da heilen sollten nach Pflicht und Beruf, mit denen der Prophet sich abgemüdet hat in seinem langen Wirken, die sind gerade die Ursächer dieses Schadens. „Deine Propheten haben Dir lose und thörichte Gesichte gepredigt und dir deine Missethat nicht geoffenbart, damit sie dein Gefängniß gewehret hätten,

---

*) cf. Jerem. 16, 1, 2 sq.

**) cf. thren. 2, 19. 20. 4, 3. 5, 10.

***) cf. Jerem. 16, 3. 4.

sondern haben dir gepredigt lose Predigt damit sie dich zum Land hinauspredigten." V. 10—14.

Dieß „der Tag des Herrn" in seinem Grimm. Die Welt freilich sieht's nicht so an. Einstimmend in das allgemeine Gespött unter Händeklappen, Anpfeifen und Kopfschütteln: „Ist das die Stadt, von der man sagt, sie sei die allerschönste, der sich das ganze Land freuet!?" sperren die übermüthigen Sieger das Maul auf, blecken die Zähne und sprechen: „Heh! wir haben sie vertilget; das ist der Tag des wir haben begehrt; wir haben's erlangt, wir habens erlebt!" Aber unbeirrt von diesem Weltgerede und Weltgespött behauptet der Prophet zur Widerlegung mit Berufung auf die längst zuvor geschehenen Weissagungen sein schmerzvolles Glaubensbekenntniß: „Der Herr hat gethan, was er vorhatte, er hat sein Wort erfüllet, das er längst zuvor geboten hat; er hat ohn' Barmherzigkeit zerstöret, er hat den Feind über dir erfreuet und deiner Widersacher Horn erhöhet." V. 15—17.

So bleibt's dabei: Der Herr hat's gethan! Der Herr, Jehova, der Bundesgott! Darum aber so sei auch dieser Jammer dem Herrn geklagt ohn Aufhören! „Schütte dein Herz aus gegen dem Herrn; hebe deine Hände gegen ihm auf um der Seelen willen deiner jungen Kinder, die vor Hunger verschmachten vornen an allen Gassen!" Unter einem Seufzer „Herr, schau und siehe doch, wen Du doch so verderbt hast!" drängt sich nochmals dieser Zornestag der Seele auf in dem gräßlichen Bild, wie Mütter ihre Kinder aßen, wie Propheten und Priester im Heiligthum, Knaben und Alte, Jungfrauen und Jünglinge auf den Gassen erschlagen durch's Schwert gefallen waren. Und so wiederholt sich zum Schluß der Grundgedanke dieses Liedes: „Du hast gewürgt am Tage deines Zorns, du hast ohn' Barmherzigkeit geschlachtet. Du hast meinen Feinden umher gerufen, wie auf einen Feiertag, daß Niemand am Tage des Zorns des Herrn entronnen und überblieben ist. Die ich ernähret und erzogen habe, die hat der Feind umgebracht." V. 18—22.

Lied 3.

Also wogt in den zwei ersten Wendungen dieß Thränenlied einher. Es bricht hervor gleich mit starker Strömung aus dem Schlag der Zerstörung in herbem Jammer als Schmerz, dem kein Schmerz zu gleichen ist, in trostlos trauriger Lage. (Lied 1); und weiter wogt es empor zu dem Herrn, der alles, was er vor hatte und längst zuvor befohlen hatte, nun auch an seinen Heiligthümern vollführt am Tage seines Zorns ohn' Erbarmen. (Lied 2). Und wie es wogt und wallet durch des Sängers Seele in schwellender Fluth, da wühlt es hinunter die Tiefen des eigensten innersten Selbst erregend; es zieht des Sängers eigene Person mit hinein in den Strom dieses Jammers, bittre Erinnerungen werden in ihm aufgerührt und sein Herz, dieß „trotzig und verzagt Ding", wird in hoffnungslosem Unmuth vom wirbelnden Strudel mit hinuntergerissen, als wäre es gar aus. Und wie die Seele wähnt vergehen zu müssen in diesem Abgrund der Hoffnungslosigkeit und schon wie brechenden Auges den letzten Blick sterbender Sehnsucht nach oben wirft: da ziehen Kräfte aus der Höhe die Seele aus dieser Tiefe empor, daß sie in plötzlichem Aufschwung als „ihren" unentreißbaren Theil „den Herrn" wieder gewinnt, des Herrn froh und zuversichtlich wird und in demüthigem Bekenntniß ihrer Schuld die Fassung über sich selbst erlangt. So gibt der Sänger Gott die Ehre und stellt die weitere Sache seiner Seele dem Gott, der erhöret und erlöset, getrost anheim, daß Er die stündlichen Anfechtungen der Widerwärtigen vergelten möge wie sie es verdient haben. (Lied 3). —

Als sollte die bisherige Klage noch überboten werden, so hebt nun dieß Lied an: „Ich bin ein elender Mann, der die Ruthe seines Grimmes sehen muß." Denn nicht in's Licht eines heitern sonnigen Lebensabends, sondern in den Graus der Finsterniß muß der altgewordene, körperlich angegriffene, leidende Prophet ausblicken; und so jammert er über sein erfolgloses Wirken, da er unter unaufhörlichen Hemmungen sich abzumüden gehabt, statt ermunternde Anerkennung zu finden, nur

dem giftigen Spott Preis gegeben gewesen sei und zur Stärkung unter solchen Kämpfen nur Galle und Wermuth zu verschmecken bekommen habe, also daß es Einem wohl entleiden möchte. Da klagt denn dieser Mann des Elends: „Er hat mein Fleisch und Haut alt gemacht und mein Gebein zerschlagen; er hat mich verbauet und mit Galle und Mühe umgeben; er hat mich in Finsterniß gelegt, wie die Todten in der Welt; er hat mich vermauert, daß ich nicht heraus kann, und mich in harte Fessel gelegt; und wenn ich gleich schrei und rufe, so stopfet er die Ohren zu vor meinem Gebet; er hat meinen Weg vermauert mit Werkstücken und meinen Steig umgekehrt; er hat auf mich gelauert wie ein Bär, wie ein Löwe im Verborgenen; er läßt mich des Wegs fehlen, er hat mich zerstücket und zu nicht gemacht; er hat aus dem Köcher in meine Nieren schießen lassen; ich bin ein Spott allem meinem Volk und täglich ihr Liedlein; er hat mich mit Bitterkeit gesättigt und mit Wermuth getränkt; er hat mit Kies mir die Zähne zerknirscht und mich in der Aschen gewälzt." Dieß die Erlebnisse wie sie in ungeschwächter, nur allzufrischer Erinnerung vor die Seele treten, also daß der Mann des Elends endlich dem, der dieß gethan, in vorwurfsvoller Anklage entgegenruft: „Du hast meine Seele aus dem Frieden vertrieben *), ich muß des Guten vergessen" — und verzweifelnd diese Klage abschließt: „Ich sprach: mein Vermögen ist dahin und meine Hoffnung am Herrn." —

Ein bitter herber Zug des Unmuths geht durch diese Selbstbekenntnisse einer betrübten Seele. Eine Verstimmung hat hier Platz gegriffen, die alles nur in düsterster Beleuchtung erblickt. Ein Mißmuth frißt hier um sich, unter welchem das ganze Leben als ein freudloses ödes Dasein, als eine ununterbrochene Kette von Mühen und Widerwärtigkeiten und Hemmungen erscheint, wobei ein von Natur so weiches, empfindsames Gemüth wie das unseres Propheten, wo es sich solch' düstrer

*) Nicht mit Luther und LXX: „Meine Seele ist vertrieben."

Selbstbetrachtung hingibt, unter dem Wehen eines solchen Geistes beides zum Troß und zum Verzagen fortgerissen wird. — Hat doch in solch' trüben Stunden der Prophet früher schon über die Mutter gejammert, daß sie ihn, wider den Jedermann hadere und zanke im ganzen Lande, geboren habe *); und hat, übermannt von der Entrüstung über die ungerechte Behandlung, als ihn der Oberste im Hause des Herrn, Passur, geißeln und in's Gefängniß werfen ließ, den Tag seiner Geburt verflucht: „Verflucht sei der Tag, darin ich geboren bin; der Tag müsse ungesegnet sein, darin mich meine Mutter geboren hat. Verflucht sei der, so meinem Vater gute Botschaft brachte und sprach: Du hast einen jungen Sohn; daß er ihn fröhlich machen wollte. Derselbige Mann müsse sein wie die Städte, so der Herr umgekehret und ihn nicht gereuet hat, und müsse des Morgens hören ein Geschrei und des Mittags ein Heulen, daß er mich nicht getödtet hat im Mutterleibe, daß meine Mutter mein Grab gewesen, und ihr Leib ewig schwanger blieben wäre. Warum bin ich doch aus Mutterleibe hervorkommen, daß ich solchen Jammer und Herzleid sehen muß und meine Tage mit Schanden zubringen **)?" Bei solch' düstern verzweiflungsvollen Stimmungen kommen dann jene Reflexionen, jene menschlichen Zwischen- und Zweifelsgedanken: „Da dacht ich: wohlan, ich will sein nicht mehr gedenken und nicht mehr in seinem Namen predigen ***)", — jene Gedanken des Abstehens, des Sichaufgebens, des Verzweifelns am wahren Beruf; da wird die Seele matt und laß wie dort Mose, als er seufzte: „Ich vermag das Volk nicht allein alles ertragen, denn es ist mir zu schwer", und im Unwillen lieber um seinen Tod bat, als länger sein Unglück so vor sich sehen zu müssen ****); oder wie Elias, der Riesengeist an Glaubenskraft, der dennoch

*) cf. Jerem. 15, 10.

**) cf. Jerem. 20, 14—18.

***) cf. 20, 9.

****) cf. Num. 11, 11—15.

sterbensmüde unter dem Wachholderstrauch saß und bat: „es ist genug: so nimm nun, Herr, meine Seele; ich bin nicht besser denn meine Väter *).“ — So stehlen sich solche Gedanken dessen, was menschlich und nicht göttlich **) ist, auch unsrem Propheten in sein Herz und gehen über seine Lippen; aber sie wurden ihm zu einer unerträglichen Qual wie ein brennend Feuer in seinen Gebeinen verschlossen, daß er's nicht leiden konnte und wäre schier vergangen. Nachdem darum sein leidenschaftlich erregtes Gefühl in jener Verfluchung ***), und sein die äußeren Bezüge und Verhältnisse fixirender Verstand in jener Reflexion ****) sich ausgesprochen hatte; und dadurch beiden, dem Gefühl und dem Verstand, ihr menschlich relatives Recht ist angethan worden: da gewinnt das höhere Bewußtsein in ihm wieder seine volle Kraft und er fährt fort: „Aber der Herr ist bei mir wie ein starker Held; darum werden meine Verfolger fallen und nicht obliegen, sondern sollen sehr zu Schanden werden. Und nun, Herr Zebaoth, der du die Gerechten prüfest, Nieren und Herz siehest, laß mich deine Rache an ihnen sehen, denn ich habe Dir meine Sache befohlen. Singet dem Herrn, rühmet dem Herrn, der des Armen Leben aus der Boshaftigen Händen errettet †)!“ So löst sich der finstre Fluchgesang durch das Medium der Reflexion hindurch auf in einen Jubelsang zu Gott. Bei dieser Auffassung des Kap. 20 muß jedoch unumgänglich nothwendig mit Ewald der Abschnitt V. 14—18 vor den andern Abschnitt V. 7—13 gestellt werden, sonst bleibt hier ein psychologisch unlösbarer Widerspruch. Diese der Idee nach geforderte richtige Stellung kehrt der Wirklichkeit nach wieder eben hier ihren Kap. 3, wie die weitere Auseinandersetzung zeigen wird.

---

*) cf. 1 Reg. 19, 4.

**) cf. Matth. 16, 23.

***) Jerem. 20, 14—18.

****) Jerem. 20, 7—10.

†) Jerem. 20, 11—13.

Beachte man in diesem Abschnitt (V. 1—18) noch einen psychologisch höchst merkwürdigen Zug dieser Unmuthsklage. Während der Prophet schon im ersten und dann ausdrücklich durchgeführt im ganzen zweiten Lied hervorhebt: „der Herr — Jehova — hat's gethan", so fährt er nun hier in der Schilderung seiner Erlebnisse zwar in demselben Zug der Ausdrucksweise fort, aber immer heißt es nur: er — er — er hat's gethan, als wäre dieser Er ein nicht näher zu nennender Fremder, Unbekannter. Oder genauer; da in der Grundsprache das Fürwort „Er" nicht besonders ausgedrückt ist, so lautet es hier Schlag auf Schlag nur: hat geführt — hat gewendet — hat verbauet u. s. f. Auch nicht einmal heißt es in dieser Klage „der Herr" hat's gethan. Der Prophet will nicht den geheiligten Namen Jehovens nennen; es ist eine Art Trotz. Und aber zugleich wagt er es nicht in solcher Verstimmung diesen Namen auszusprechen; es ist als wehrte ihm ein zartes Gewissen. Wie er nun das Thema V. 1 durch V. 2—16 in gleichmäßiger Schilderung durchgeführt hat, obwohl höchst erregt, doch noch in einer gewissen objectiven Ruhe: da bei dieser gehäuften Erzählung der erlittenen Unbillen kann er endlich nicht mehr länger an sich halten, und plötzlich mit V. 17 die bisherige objective Redeweise in der 3. Person verlassend stellt er nun im Geist des Widerwillens sich selbst, seine Person, diesem Dritten gegenüber, und zu vorwurfsvoller Klage sich steigernd muß es nun heraus: „Du hast mich aus dem Frieden vertrieben;" dadurch aber wie in feindseligem Gegensatz zu diesem Er und Du bricht er mit dem letzten Wort der Rede endlich dessen Namen nennend auf der höchsten Höhe des Schmerzes mit dem Ausruf der Verzweiflung ab: „Ich sprach: mein Vermögen ist dahin und meine Hoffnung an — Jehova." V. 1—18.

Die nun folgenden drei Verse 19—21 bilden den Wendepunkt des ganzen Liedes. Es ist ein Zwiegespräch des in sich selbst von einer Doppelströmung der Gefühle getheilten Menschen, ähnlich wie in Psalm 42. 43, wo die vom höchsten Leid

betroffene, Tag und Nacht beunruhigte, von Gott sich verlassen wähnende, vom Feind mit seinem Hohn bedrängte, bis zum Tod betrübte Seele in dreifacher Aufeinanderfolge diesen ihren Jammer klagend vor Gott ausschüttet und dann über diesem Ausdruck unmittelbarer Schmerzensempfindung die höhere Stimme des Geistes wie zürnend und doch tröstend dreimal antwortet: „Was betrübst du dich, meine Seele, und bist so unruhig in mir? Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken, daß er meines Angesichts Hilfe und mein Gott ist." — So nun auch hier ein solches Reden und Antworten der verzweifelnden Seele und des höheren Ich. Die genauere Uebersetzung lautet:

> Ha, gedenk [o Seel'] meines Elends meiner Verfolgung — des Wermuths und des Gifts!
>
> Herb ja gedenket dessen — und ist versenkt in mir meine Seele.
>
> Halt! Dieß nehm' ich zu Herzen mir — und darum will ich hoffen!" u. s. f.

Die Aufzählung der langen Leidensgeschichte des Sängers (V. 2—16) hat all' die alten Herzenswunden wieder aufgerissen und die Seele in die Nacht des Trotzes und der Verzweiflung (V. 17, 18) gestürzt. Ja, es soll gedacht, es soll gesagt und nicht verschwiegen sein! Ja gedenk nur, o Seele, was du ausgestanden hast! Es hat heraus müssen, was wie ein drückender Alp auf der Seele lastete. Es ist jetzt vollends einerlei, reflectirt die Seele; nur vollends heraus damit, gedacht und ausgesprochen dieß letzte Verzagen eines aus dem Frieden gerissenen Herzens, das längst vergessen mußte das Gute eines unangefochtenen ruhig-friedlichen Daseins. So ist es nicht im bloßen Aufwallen des Schmerzes, der Leidenschaft (wie V. 17, 18), sondern mit Reflexion, mit Absicht, mit Bewußtsein gesprochen, was die Seele antwortet: „Herb ja gedenket dessen und ist versenkt in mir meine Seele." Und aber wie sie gedenkt und weil sie gedenkt, und in solchem Gedanken eine augenblickliche Pause des überwogenden Schmerzes eintritt in kurzem Sich-in sich selbst-besinnen, da bricht über

die wie schon in Grabes Abgrund versenkte Seele das höhere Bewußtsein hervor, und wie von Geistesmacht in plötzlichem Umschlag emporgeschnellt spricht dieß höhere Ich: „Halt! Dieß nehm' ich zu Herzen mir und darum will ich hoffen:" u. s. f. V. 19—21.

„Die Güte des Herrn ist, daß wir nicht gar aus sind; seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende, sondern sie ist alle Morgen neu, und deine Treue ist groß. **Der Herr ist mein Theil,** spricht meine Seele, **darum will ich auf ihn hoffen.**" V. 22—24.

Nicht gar aus ist's, spricht innehaltend und sich selbst widerlegend die sich in sich besinnende Seele und fühlt sich dabei urplötzlich von dem Wehen eines ganz anderen Geistes berührt denn zuvor. Jener Nichtgenannte, von dem der Sänger zuvor geredet hatte als von einem Bären oder Löwen, der im Verborgenen lauert, der ihm all' die reichlich widerfahrene Unbill angethan habe, und dessen Namen er nicht auf seine Lippen nehmen mochte: der ist „der Herr." Und „der Herr ist mein Theil", von dem nichts mich losreißen soll, den mit erneuter Hoffnung ich an mich reiße, spricht mit männlich fester Entschiedenheit die nun straff sich aufrichtende Seele. Das düstre Nachtgrauen jenes unmuthvollen Klagens weicht fern ab vor dem Morgenroth der Güte, Barmherzigkeit und Treue Gottes und herein quillt in die zuvor in Todesnacht versenkte Seele das mildsanfte Licht der Geduld, die als ein köstlich Ding gepriesen wird; und nun in ganz anderer Beleuchtung seine Lebensführung und seinen Lebenslauf erblickend achtet er es ein köstlich Ding für einen Mann — für den Propheten gar! — daß er das Joch in seiner Jugend tragen mußte, und daß ein Verlassener geduldig sei, wenn ihn etwas überfällt, und er in stiller Ergebenheit der Hoffnung warte und sich die Züchtigung des freundlichen Gottes gefallen lasse. Hat ja doch solche Züchtigung ihr Maß und Ziel sowie ihre gottgeordnete innere Beschaffenheit und Absicht gemäß dem unergründlichen Erbarmen des Herrn, der nicht ewiglich verstößt, der wohl betrübt, aber

auch sich wieder erbarmt nach seiner grossen Güte. „Denn er nicht von Herzen die Menschen plagt und betrübt." Nicht wie nach bösen Herzens Lust zur Schadenfreude darf eines Mannes Recht — auch nicht des Propheten Recht — vor dem Allerhöchsten gebeugt und verkehrt werden, gleich als sehe es der Herr nicht, gleich als wäre kein Gott mehr im Weltregiment und käme alles von einem tückisch grollenden neidischen Schicksal, „ohne des Herrn Befehl." Wer darf sagen: „daß weder Böses noch Gutes komme aus dem Munde des Allerhöchsten?" V. 25—38.

Also hat der Prophet aus seinem Verzagt- und Versenktsein sich wieder aufgerichtet am Herrn, der ihm sein Theil ist, der nicht mehr von ihm genommen werden soll, der auch unter dem neuesten Schlag der Zerstörung Jerusalems und seines Heiligthums ihm geblieben ist als der unentreißbare Hort seiner Seele. — Aber nun gilt's, daß Alle, die ob diesem Schlag erschüttert sind und in der ersten Bestürzung nicht mehr wissen, an wen sie sich halten sollen, daß sie nicht den Herrn in Unmuth anklagen, sondern mit dem Propheten den Blick auf sich selbst richten und im eigenen Innern, in der Sünde des ungehorsamen trotzig-verzagten Menschenherzens den Grund finden und erkennen, um dessentwillen der Herr nicht verschonet hat am Tag seines Zorns. Drum fragt und antwortet der Prophet: „Wie murren denn die Leute im Leben also? Ein Jeglicher murre wider seine Sünde." Und nun sich und seine Leidensgenossen zu ernster Prüfung, Selbsterkenntniß und Buße auffordernd spricht der Prophet in seinem und seiner Gesinnungsgenossen Namen ein feierliches Bußbekenntniß: „Wir, wir haben gesündigt und sind ungehorsam gewest, darum hast Du billig nicht verschont, sondern du hast uns mit Zorn überschüttet und verfolget und ohn' Barmherzigkeit erwürget. Du hast dich mit einer Wolke verdeckt, daß kein Gebet hindurch konnte." Und so hat's freilich kommen müßen, wie es gekommen ist, daß wir wie Koth und Unflath geachtet sind von einem höhnenden Feind, mit Schreck

und Angst gedrückt und geplagt; und so bleibt nur noch übrig unter unabläßigem Weinen harrend zu beten, „bis der Herr vom Himmel herabschau und sehe darein;" zu beten, wie der Prophet thut, mit thränendem Auge ob aller Töchter seiner Stadt. V. 39—51.

Nach diesem innern Umschwung der Seele in bußfertiger Beugung und vertrauensvoller Aufrichtung am Herrn wendet der Sänger wieder zurück zum Anfang dieses Liedes, zu seinen Selbsterlebnißen, und schildert, wie seine Feinde ihn gehetzt haben wie einen Vogel ohn' Ursache, wie sie ihn in die Cisterne geworfen, dem Verschmachten Preis gegeben haben, daß er schon gemeint hätte „nun bin ich gar dahin." V. 52—54.

Aber nun fährt er in ganz entgegengesetzter Stimmung als am Eingang dieses Liedes fort, wie er unter all' diesen Leiden die schützende helfende Hand des Herrn habe erfahren dürfen und spricht — nicht in Gebetform, wie Luther übersetzt, sondern in ruhig gehaltener einfacher Schilderung, wobei er gleichfalls umgekehrt wie am Anfang in jeder der noch folgenden vier Alphabetstrophen den Namen Jehovas auszurufen geflißentlich nicht unterläßt. „Du erhörtest meine Stimme, du hast dich zu mir genahet — sprachst: Fürchte dich nicht! Du hast die Sache meiner Seele geführt — mein Leben erlöst. Du hast das Unrecht gesehen, das mir geschieht. Du siehest alle ihre Sache, ihre Gedanken über mich. Herr, du hörest ihr Schmähen und ihr Dichten wider mich täglich." Wie er gegenüber dieser erlittenen Unbill Gott als Zeugen weiß, so fordert er ihn noch schließlich auch zum Richter auf, und da flammt jener strenge alttestamentliche Zornesgeist in aller Herbheit hervor: „Vergilt ihnen, Herr, wie sie verdienet haben. Laß ihnen das Herz erschrecken und deinen Fluch fühlen. Verfolge sie mit Grimm und vertilge sie unter dem Himmel des Herrn." V. 55—66.

Lied 4.

Aus diesem die Seele im Innersten erregenden Selbsterlebniß und Bekenntniß mit seinem persönlichen Antheil kehrt

der Sänger in den beiden Schlußliedern wieder zurück zu den Gesammterlebnißen und Zuständen während und nach der Eroberung der Stadt. — Im vierten Lied rollt er uns auf das grause Bild der Zerstörung, indem er schildert, wie alles, was zu den Zeiten bestehender Ordnung in einem Volksleben in bestimmter Gliederung und Abstufung seinen besondern Ort, seinen Stand, seinen Werth hat, wie alle diese Verhältnisse durcheinander geworfelt ihre seitherige Geltung, Achtung, Gewöhnung verlieren in dem Wirrwarr der Erstürmung, wo nun alles aus den Fugen geht und in Trümmer zerschlagen durch einander liegt. —

Was feines Gold und kunstvolles Geschmeide war, das ist verdunkelt und häßlich geworden. Des Tempels Steine, einst in feierlicher Stille in einander gefügt, liegen nun in Trümmern auf den Straßen zerstreut. So die Kinder Zion, einst dem Golde gleich geachtet, sind jetzt wie werthlos Töpfergeschirr in Scherben zerschlagen. Selbst der geheime Zug der Natur findet in diesem Graus keine Beachtung mehr. Wilde Thiere säugen ihre Jungen, und aber menschliche Mütter sind wie unnatürlich geworden, selbst verschmachtend vermögen sie nicht das Wimmern der Säuglinge, denen vor Durst die Zunge am Gaumen klebt, zu stillen, vermögen nicht den Kindern, die nach Brod heischen, dasselbe zu brechen. Die vorhin das Niedlichste aßen, mit Leckerbissen auferzogen, von keiner Noth und Entbehrung etwas gewußt haben, sie verschmachten auf den Gassen. Die in kostbaren Gewändern, in Purpur und Seide groß gewachsen sind fern von aller rauhen Berührung, sie liegen von Niemand beachtet in Koth. Das macht: die Missethat Zions ist größer denn die Sünde Sodoms. Dort war es doch ein jähes Umkehren mit Einem Schlag und kam keine Menschenhand dazu. Hier aber ein entsetzlich langsames Hinschmachten unter Hunger, Blöße, Fährlichkeit und Schwert. V. 1 - 6.

Die Geweiheten, die Fürsten des Königshauses — wie traten sie nicht auf leuchtenden Blicks, in aller Pracht der Gewandung weißer denn Schnee, in lebensfrischer Haltung und Gestalt röth-

licher denn Korallen, ihr Ansehen wie Sapphir! Nun aber ist ihre Gestalt so dunkel, so verfallen; man kennt sie nicht wieder, diese hinsiechenden Jammergestalten, die erstochen wurden von dem Mangel der Früchte des Feldes. Ja die vom Schwert Erwürgten haben noch ein besser Loos gefunden als diese Verschmachteten; wo, zum Entsetzen! die barmherzigsten Weiber ihre Kinder selbst mußten kochen. Das macht: der Herr hat seinen Grimm vollbracht, seinen Zorn ausgeschüttet und die Grundfesten Zions verzehrt. V. 7—11.

Also ist das bei Menschen für unmöglich Erachtete geschehen durch den Herrn. „Es hätten's die Könige auf Erden nicht geglaubt, noch alle Leute in der Welt, daß der Widerwärtige und Feind sollte zum Thor Jerusalem einziehen." Doch ist's geschehen; um der Sünde ihrer Propheten und Priester willen, die manch' gerechtes Blut vergossen haben und nun vom Tag der Vergeltung ereilt wurden. Da am Würgetag wurde auch ihres geheiligten Standes nicht mehr geachtet, da sie wie Blinde rathlos in den Gassen hin und herwankten, sie die so streng auf Reinigkeit gehalten, nun selbst mit Blut besudelt, daß man nicht mehr vermochte ehrfurchtsvoll ihres Kleides Saum zu berühren. Vielmehr wie zur höchsten Schmach mußt's ihnen noch ergehen wie den vom Aussatz Behafteten, daß man ihnen zurief „weicht aus! Unrein! Weicht aus, weicht aus! rührt nicht an!" So gescheucht flüchten sie und schweifen umher, und unter den Heiden heißt's über sie: „Nicht sollen sie fürder Rast und Ruhe finden!" (V. 15). So vom Zornblick Jehovas zerstreut müssen sie unstät und flüchtig sein; da ward keine Rücksicht mehr genommen: man ehret die Priester nicht und übt keine Barmherzigkeit an den ergrauten Aeltesten. V. 12—16.

Und doch während schon im Innern der Stadt die Bande der Ordnung und des Ansehens sich zu lösen begannen, da gafften immer noch unsre Augen nach nichtiger Hilfe, sie gafften sich müde nach jenem Volk, das uns doch nicht helfen konnte, nach jenem trüglichen Aegypten. Da statt Hilfe nahte sich das Ende: „da kam auch unser Ende, unsre Tage sind aus, unser Ende

ist kommen", — und das rasch, denn unsre Verfolger waren schneller denn die Adler unter dem Himmel. So schwand denn auch die letzte Hoffnung. „Der Gesalbte des Herrn" — Zedekia — der noch unser Lebensodem war, an dem die äußerste Hoffnung hing, er ist gefangen. Er, von dem wir dachten, daß wir unter seinem Schatten wenigstens leben würden unter den Heiden. V. 17—20.

Mit einem Blick auf die Tochter Edom, die in höhnender Schadenfreude frohlockt, aber auch noch den ihr bestimmten Kelch bekommen und trunken werden und geblößt werden soll, während für die Tochter Zion dann das Strafgericht zu Ende ist, schließt dieß grause Bild der Verwüstung, da Jerusalem mit Sturmes Macht genommen wurde. V. 21, 22.

Lied 5.

Und nun muß Juda hinausziehn, muß sein altväterliches Erbe den Fremden, den Ausländern überlassen und heimathlos in traurigem Nothstand unter Fahr des Lebens sein Dasein fristen. Das ist die Schmach, die ihm jetzt bereitet ist, wo Niemand um dieß Volk sich kümmert und es tröstet. Doch Einer ists, zu dem der Sänger — wie er durchhin durch alle diese Lieder vor Ihm gejammert, zu Ihm geseufzt hat, vor Ihm in bußfertigem Selbstbekenntniß sich gebeugt und Ihn zum Zeugen und Richter angerufen hat — zu dem er im Namen der Gemeine dieß Schlußlied des Heimathlosen betet:

„Gedenk, Herr, wie es uns geht, schau und siehe an unsre Schmach." Ausgestoßen von Ausländern aus dem Heimathland müssen sie draussen in der Fremde die allernöthigsten Lebensbedürfnisse wie Wasser und Holz sich bezahlt — gegen Entrichtung einer Abgabe — bringen lassen, und bei aller Ueberanstrengung doch keine Ruhe und Erholung! der eine Theil hat nach Aegypten, ein anderer nach Assur sich gewendet und muß froh sein nur das Leben durchzuschlagen, „daß wir doch Brod satt zu essen haben." Also wird der Väter Missethat an den Kindern mit vergolten. Fühllose Knechte herrschen als Aufseher über uns, und ist Niemand, der uns aus ihrer

Gewalt errettet. Oder sind es die raubsüchtigen Beduinen der Wüste, vor denen man zittern muß und mit Gefahr des Lebens sein Brod holen in der Wüste. Da schwindet des Körpers Schöne, Kraft und Anmuth; Weiber und Jungfrauen sind geschändet, die Stammesfürsten schmählich gehenkt, die ehrwürdigen Alten verunehrt, die Jünglinge als Sklaven müssen den Mühlstein wälzen und die schwächeren Knaben straucheln unter der Last des Holzes, das sie herschleppen müßen. V. 1—13.

Das ist das traurige Nachtbild der düstern wehmuthvollen Jetztzeit, Grau in Grau gemalt; da ist kein Lichtpunkt darin, kein Farbenglanz in dieser Schmach und Noth. O wie wars einst! da die Alten saßen unter dem Thor und die Jünglinge Saitenspiel trieben! Das ist vorüber. „Unseres Herzens Freude hat ein Ende, unser Reigen ist in Wehklagen verkehrt. Die Krone unsres Hauptes ist abgefallen; o weh, daß wir so gesündigt haben!" Und über das alles wie ist das Herz so betrübt, wenn es an den Berg Zion denkt, der so wüste liegt, daß Füchse auf ihm streifen. Mit sehnsüchtigem Flehen zum Herrn, dessen Thron ja für und für steht, und der nicht die Länge gar vergessen und verlassen wird, daß Er die Zerstreuten wieder heimbringen möchte, endet dieß ergreifend wehmüthige Lied: „bringe uns, Herr, wieder zu Dir, daß wir wieder heimkommen; verneue unsre Tage wie vor Alters. Oder hättest du uns gar verworfen, wärst über uns erzürnet allzusehr!?" V. 14—22.

Wir haben so den Inhalt jedes einzelnen Liedes möglichst anschaulich wiederzugeben versucht, so daß erhellen wird, wie jedes Lied ebenso seinen ihm eigenthümlichen, bestimmt ausgeprägten Gedanken hat, als auch wie die Lieder unter einander zu Gliedern eines bestimmt fortschreitenden, in sich abgerundeten Ganzen sich zusammenschließen. *)

---

*) Dieß zu läugnen und zu behaupten: „Ein genauer und scharfbegrenzter Gedankengang in den einzelnen Liedern ist nicht zu entdecken" — und solche Behauptung zu stützen theils auf die „Natur

Unter der Wucht des ungeheuren Schlags bricht im ersten Lied auch der erste Jammerschrei hervor. Es ist darum auch dieß erste Lied verhältnißmäßig weniger scharf ausgeprägt und gefaßt, denn in ihm zumeist klingen all die Töne zusammen, die dann in den folgenden Liedern sich trennen und besondern. Gerade dieß Lied ist geeignet, den Schein zu erwecken, als wäre das Ganze ein maß= und zielloses Durcheinanderklagen, während vielmehr bei genauerer Prüfung der Kranz dieser fünf Lieder eine wahrhaft künstlerische Anlage und Durchführung beurkundet. Es erhellt aber auch, wie dieß schon alle Saiten berührende Lied eben deßwegen recht zum volltönenden Anfangsliede paßt.

Aus dem ersten wilden Wogen des Schmerzes, dem kein Schmerz zu gleichen ist, faßt sich der Gedanke des zweiten Liedes schon bestimmter dahin, daß durchgeführt wird: Daß und Wie der Herr thut am Tage seines Zorns, indem er gerade gegen die Heiligthümer, Institutionen und deren Träger, worauf die falschen Propheten und Priester durch ihre Lügenpredigt und falschen Gottesdienst ein trügliches Vertrauen begründeten, ohn' Erbarmen wüthet, wobei auch, was wehrlos ist und um seiner natürlichen Wehrlosigkeit willen Mitleid erregen und den Grimm ablenken könnte, die Greise, die Mütter

des elegischen Gedichts", theils auf das „Wesen des alphabetischen Lieds", das kann nur einem solch' gründlichen Zerklärer dieser Lieder begegnen, wie Vaihinger (die Sprüche und Klagelieder, metrisch übersetzt und erläutert. Stuttg. 1857. p. 343.), von dessen Erläuterungskunst wir nur Ein Beispiel zu geben uns erlauben. Zu seiner Uebersetzung von thren. 4, 5: „Die, so auf Carmosin getragen wurden, umarmen nun den Koth" gibt er folgende Erläuterung: „Und wie verschmachtet auf den Straßen umher liegen die Kinder guter und edler Eltern; sonst trug man diese Kinder auf den weichsten Kissen und in scharlachgefärbten Kleidern, jetzt müssen sie den Koth aufsuchen, — um etwas weich zu liegen." Satis!

und Jungfrauen, Unmündige und Saüglinge gleichfalls nicht verschont werden.

Im dritten Liede schürzt und löst sich der Knoten. Der Sänger dieses Liedes schildert nicht bloß als Poet fremdes Leid und fremde Schuld, worein er sich durch dichterische Phantasie versetzt. Sondern er ist zugleich der Prophet, die Sturmsäule, über die alle Wetter sich entladen. Und der nach seiner ganzen Natureigenthümlichkeit die nur erst geschauten, geweissagten künftigen Gerichte nie ohne persönliches Ergriffensein, ohne Mitleidenschaft seiner Seele auch nur ankünden konnte: wie sollte dem es möglich gewesen sein, den nun wirklich erfolgten Sturm in gelassener dichterischer Objectivität wieder zu schildern? Er selbst ist ja „der Mann des Elends“, der Mann des Schmerzes, welcher Schmerz im Rückblick auf die eigenen Erlebniße an ihm in überwältigender Macht hervorbricht. Dadurch gewinnt aber der Ausdruck dieses Schmerzes eine persönliche d. h. eine ethische Bedeutung. Solche Schmerzgefühle und durch sie angeregte Gedanken haben wirkliche Lebensmomente des Sängers und Propheten gebildet. Davon als von einer einfachen psychologischen Thatsache haben wir auszugehen. Dann hat aber auch die hier vorliegende Ueberwindung solchen Schmerzes ihre wahrhaft ethisch-religiöse Bedeutung, ihre auch die Andern stärkende Kraft und Weihe. So sagen wir denn ungescheut: der Schmerz wird hier theilweise zur Leidenschaft (Pathos), und das Versuchliche, das in jeder Leidenschaft liegt, kommt darum auch hier zu Tage. Die Leidenschaft bei nur partieller Berechtigung, was auch im einzelnen Fall ihr Gegenstand sein mag, will immer den ganzen Menschen in Besitz nehmen. Und so ist auch hier unser Sänger ganz nur Schmerz; und so seltsam es klingen mag, so ist es psychologisch dennoch richtig, es empfindet die schmerzgetränkte Seele eine Art Lust, sich ganz dem Schmerz hinzugeben, denn sie findet eine Art Befriedigung darin, den Schmerz recht austoben zu lassen. Aber statt über ein solch bitteres Schmerzgefühl Herr zu bleiben, wie das sittliche Pflicht ist, geschiehts, daß die Seele, die sich demselben unge-

zügelt hingibt, nun selbst verstimmt, verbittert wird. Die Leidenschaft des Schmerzes äußert nun ihre verzehrende (negative) Gewalt, indem sie die Seele zum Murren gegen Gott, zu Zweifelsgedanken wegen Gottes sittlicher Weltordnung und zum Sichwegwerfen, zum Entleidetsein mitfortreißt. Diese dämonische Macht des Schmerzes hat unsre von Natur dazu disponirten Propheten wirklich gepackt. Aber im Moment des Erliegens reißet die Seele ihren Gott an sich: „Der Herr ist mein Theil, darum will ich auf ihn hoffen." In glaubensgewaltiger Ergreifung Gottes als des unentreißbar bleibenden Theils wird der zuvor fessellose Schmerz unter dem Bekenntniß eigener und gemeinsamer Verschuldung wieder in die Schranke geduldigen Hoffens und Harrens gefaßt, und die erschütterte Seele richtet sich an der Güte, Barmherzigkeit und Treue ihres Gottes auf zum Vertrauen auf sein gerechtes Weltregiment, das sich an der Person unsres Sängers wie an der Person seiner Widerwärtigen erweisen wird. — So wird der anfänglich als ein natürlicher sich kund gebende Schmerz in einen sittlichen Schmerz, in „göttliche Traurigkeit", in Bußschmerz umgewandelt, und dieß Lied selbst wird recht zu einem Bußlied, das da lernt beides in den Abgrund des verzweifelnden Menschenherzen ein- und zu der Höhe des göttlichen Erbarmens aufzublicken. — Es wird nun auch klar sein, warum der Sänger gerade dieses dritte Lied auch noch durch die oben bemerklich gemachte äußere Form der Verse künstlerisch ausgezeichnet hat.

Indem so der Dichter über sich selber die sittlich-religiöse Fassung wieder gewonnen hat und in der Hingabe an Gott wieder Herr seiner selbst geworden ist: so ist er nun auch im Stande, das eigentliche Schreckensbild des vierten Lieds zu zeichnen, das uns die Alles durch einander rüttelnde, alle bestehende Ordnung und Geltung auflösende Zertrümmerung schildert in frischer lebendiger Anschaulichkeit.

In schmuckloser Einfachheit, dagegen aber voll Wehmuth und, ich möchte sagen, inniges Mitleid erregend gegen das Volk, das nun jammern und bekennen muß: „Die Krone

unsres Hauptes ist abgefallen, o weh uns, daß wir so gesündigt haben!“ reiht sich das fünfte Lied an. Es schildert die gegenwärtige Schmach und die bittere Noth, die über die nun Heimathlosen hereingebrochen ist, und schließt angemessen mit der hoffenden Bitte um Wiederkehr. Wie der Trauernde allen Schmuck von sich thut und in Sack und Asche zur Erde sitzt, so ist bei diesem Liede, das die reinste Trauer athmet, auch der künstlerische Schmuck des alphabetischen Verses abgethan*), der den andern allen beigegeben ist. —

Sollten wir noch nach unserer Sitte diesen Thränenliedern eine ihr Eigenthümliches bezeichnende Ueberschrift geben, so möchten wir es nachstehend also thun:

1.

Der Jammerschrei.

2.

Der Tag des Zorns.

3.

Die Buße.

4.

Die Verwüstung.

5.

Die Heimathlosen.

---

*) Dieß unsre Erklärung über den Mangel des alphabetischen Verses bei diesem Schlußlied; während Ewald (die poet. Büch. d. A. T. I p. 147) bemerkt: „Offenbar sollte auch das 5. Stück alphabetisch abgefaßt sein; es hat dieselbe Art des Gliederbaues, es hat ebenso 22 Verse und dasselbe Fehlen von Strophen. Nur ein Zufall kann die Ausführung einer alphabetischen Anordnung hier gehindert haben; obwohl wir näher nicht mehr wissen, welcher Zufall den Dichter die letzte Hand hieran zu legen abhielt.“ Nein, nicht Zufall, sondern Absicht ist es; und der Dichter müßte ein Stümper sein, als welcher sich der Dichter dieser Lieder gewiß nicht ausgewiesen hat, der erst nachträglich seine Alphabetworte zusammenklauben müßte und nicht schon beim ersten Entwurf sie aufgenommen hätte.

Hieran reihen wir nun eine selbstständige Uebersetzung dieser Lieder, wobei wir bemüht waren, nicht in philologisch steifer, sondern in ästhetisch lesbarer Weise das Original mit möglichster Treue wiederzugeben, und wobei wir nur wünschen wollen, daß die Mühe, mit der manchmal das Alphabetwort voranzustellen war, ganz in dem Fluß der Sprache möge begraben sein. Dagegen haben wir es für unnöthig erachtet, die Umstellung der Buchstaben Ajin und Phe., wie sie im 2., 3. und 4. Lied aus einem noch unaufgeklärten Grunde vorkommt, auch im Deutschen nachzuahmen, was aber Ewald für unerläßlich hält. Was den Rhythmus betrifft, so kann er sich um des Originals willen nicht in eine bestimmte Zahl von Versfüßen einengen lassen; ebenso versteht es sich, daß der Jambus oder Trochäus um des elegischen Tones willen zwar durchherrschen wird, doch ohne den Dactylus ganz auszuschließen. Um so strenger aber haben wir gesucht, jedes Versglied dem Original gemäß in seinen zwei Hälften wieder zu geben.

1.

Der Jammerschrei.

1. Ach, wie liegt so wüste — die Stadt an Volk so reich,
   ist wie eine Wittwe worden — die Große unter den Völkern,
   die Fürstin unter den Landen — Frohndienst muß sie thun!

2. Betrübt weint sie des Nachts — und Thränen fließen über ihre Wangen,
   Keiner, der sie tröstet — von ihren Buhlen allen,
   all' ihre Freunde ließen sie im Stich — sind ihr zu Feinden worden.

3. Da ist Juda fortgewandert — vor Elend und viel Knechtschaft,
   sie sitzet unter den Völkern, — findet keine Ruh',
   all' ihre Verfolger ereilten sie — in mitten ihrer Nöthen.

4. Es trauern nun die Wege Zions, — da Niemand kommt zum Fest,
all' ihre Thore stehen öde, — ihre Priester seufzen,
ihre Jungfrauen sind betrübt — und sie, es ist ihr bitterweh.
5. Feinde sind ihr Oberhaupt, — ihre Gegner wohlgemuth,
denn Jehova hat sie betrübt — ob ihrer vielen Missethaten,
ihre Kinder zogen hin — in's Gefängniß vor dem Dränger.
6. Genommen von der Tochter Zion ist — alle ihr Geschmeide,
ihre Fürsten sind wie Hirsche — die keine Weide finden,
und kraftlos fliehen — vor dem Verfolger her.
7. Ha! nun gedenkt Jerusalem in Elend- und in Drangsaltagen — der Herrlichkeit aus alter Zeit,
da nun ihr Volk durch Drängers Hand gefallen — und ist kein Helfer da;
sie sehen's wohl die Feinde, — sie lachen über ihren Untergang.
8. In schwere Sünd gefallen ist Jerusalem — ist deßhalb zum Abscheu worden,
ihre Verehrer all' verachten sie — denn sie schauten ihre Blöße,
und sie selbst, sie seufzt — und stehet abgewandt.
9. Ja, ihr Unflath klebt an ihrem Saum; — sie gedacht' nicht ihrer Zukunft,
so ist sie gestürzt gar wundersam — und ist kein Tröster für sie da.
„O sieh' Jehovah meine Noth, — wie der Feind so sehr sich brüstet!"
10. Kleinode raubt der Feind ihr alle — mit ausgestreckter Hand;
ja sie schaute, wie die Heiden — drangen in ihr Heiligthum,
da du doch geboten hast: sie sollen nie — in die Gemeinde kommen Dir.

11. Laut seufzet all' ihr Volk, — nach Brod sie suchen,
sie geben ihre Kleinod' hin um Speise — sich damit zu letzen.
„O sieh', Jehovah, blick hernieder, — wie ich so gar verachtet bin!"

12. Auf Euch, die ihr des Wegs vorübergehet, rufe ich: — blicket her und seh't,
ist auch ein Schmerz wie mein Schmerz — der mich troffen hat,
mit dem Jehovah mich betrübet hat — am Tage seiner Zornesgluth?

13. Nieder von der Höhe warf er Feu'r auf meine Gebein' — und zerwühlte sie,
spannte ein Netz meinen Füßen — stieß rückwärts mich,
vereinsamt macht' er mich — hinsiechend all' die Tage.

14. O, meiner Missethaten Joch — ist geknüpft durch seine Hand,
sie sind verschlungen aufgelegt auf meinen Hals, — geschwächt ist meine Kraft;
der Herr hat mich in Hände hingegeben — da ich zu widerstehen nicht vermag.

15. Preißgegeben hat der Herr die Helden all' — die in meiner Mitte waren,
gerufen hat er Festversammlung über mich — zu zerschmettern meine junge Mannschaft,
die Kelter hat der Herr getreten — der Jungfrau Tochter Juda.

16. Rinnet d'rum ihr Thränen mir vom Auge — wenn ich d'rüber weine,
wie so fern von mir der Tröster ist — der meine Seel' erquickte,
meine Söhne sind vertilgt — da der Feind obsiegte.

17. Strecket Zion ihre Hände aus — so ist kein Tröster für sie da;

entboten hat Jehovah wider Jakob — ringsum seine Feinde,
Jerusalem ist worden — zum Abscheu unter ihnen.

18. Thut Recht Jehovah doch — denn widerspenstig war ich seinem Wort;
O höret Völker all' — und sehet meinen Schmerz:
meine Jungfrau'n, meine Jünglinge — zieh'n hinaus in die Gefangenschaft.

19. Und meine Buhlen, denen ich gerufen — haben mich betrogen,
meine Priester, meine Greise — verschmachtend in der Stadt,
sie suchten Speise sich — daß sie sich doch erquickten.

20. Von oben schau Jehova, wie mir bange ist, — mein Eingeweide brennt,
es wendet sich mein Herz in mir — daß ich so widerspenstig war;
von aussen würgt das Schwert — und drinnen würgt es wie die Pest.

21. Wohl hören sie mein Seufzen: — keinen Tröster hab' ich mehr!
all' meine Feinde hören meinen Schaden — freu'n sich, daß du also hast gethan.
Du bringst den Tag, den du verkündigst, — daß sie werden gleich wie ich.

22. Zu deinem Antlitz kommen soll — alle ihre Bosheit,
thu ihnen wie du mir gethan — ob aller meiner Schulden;
o viel sind meiner Seufzer — und mein Herz ist krank!

2.

Der Tag des Zorns.

1. Ach, wie hat umwölkt mit Zorn — der Herr die Tochter Zion,
hat vom Himmel nieder zu der Erde — gestürzet Israels Pracht,
und an seiner Füße Schemel — nicht gedacht am Zornestag!

2. Bekriegt hat der Herr ohn' Erbarmen — alle Wohnungen Jakob's,
hat in seinem Grimm zerbrochen, hat geschleift — die Festen der Tochter Juda,
hat entweihet gar — ihr Königreich und ihre Fürsten.
3. Durchbrochen hat er im Glutzorn — alle Horne Israels,
zurückgezogen seine Rechte — gerade vor dem Feind,
und gelodert in Jakob wie flammend Feu'r — das ringsum fraß.
4. Er hat den Bogen gespannt wie ein Feind — stand mit seiner Rechten wie ein Dränger,
und hat erwürget alles — was eine Lust der Augen war,
und in das Zelt der Tochter Zion — ausgegossen wie Feuer seinen Grimm.
5. Für einen Feind hat der Herr gegolten — hat verderbet Israel,
verderbet ihre Paläste all' — zerbrochen ihre Festen,
und der Tochter Juda viel bereitet — Trauer und Schauer.
6. Gewühlt, wie in einem Garten, hat er in seinem Zelt — zerstört seinen Stiftsort,
vergessen ließ Jehova zu Zion — Fest und Sabbathtag,
und verwarf in seines Zornes Wuth — König und Priester.
7. Hat verstoßen, der Herr, seinen Altar — verworfen sein Heiligthum,
Preißgegeben in Feindes Hand — die Mauern ihrer Paläste,
da halleten in Jehova's Haus die Stimmen — als wär's ein Festtag.
8. Im Herzen sann Jehova zu verwüsten — die Mauer der Tochter Zion,
die Meßschnur warf er — zog die Hand nicht vom Zerstören ab;
so macht' er trauern Wall und Mauer — mitsammen steh'n sie kläglich da.

9. Ja, zu Boden liegen ihre Thore — zerbrochen und zerschlagen hat er ihre Riegel,
ihr König, ihre Fürsten weilen unter Heiden — da kein Gesetz sie üben können,
auch die Propheten finden — kein Gesicht von Jehova.

10. Kauernd auf der Erde sind sie verstummt — die Aeltesten der Tochter Zion,
sie werfen Staub auf ihre Häupter — umgürten sich mit Säcken,
zu Boden hängen ihre Häupter — die Jungfrau'n von Jerusalem.

11. Laßt mich weinen, ob auch mein Auge schwindet, — es brennt mein Eingeweid',
zur Erd' ist ausgeschüttet meine Leber — ob des Untergangs der Tochter meines Volks,
da hinschmachten Kind und Säugling — in den Gassen der Stadt.

12. Mütter! euch fragen sie: — „wo ist denn Brod und Wein?"
da sie wie todverwundet schmachten — in den Gassen der Stadt,
und ihr Leben aushauchen — an ihrer Mutter Busen.

13. Nun, wie soll ich dir zureden? — was dir vergleichen, Tochter Jerusalem?
was gleichstellen dir und trösten dich, — Jungfrau Tochter Zion?
ach, groß wie das Meer ist dein Schaden! — wer kann dich heilen?

14. O deine Propheten! sie schauten Gesichte dir, — die falsch und thöricht waren,
haben deine Schuld nicht offenbaret — daß sie dein Gefängniß wendeten,
sie schau'ten dir Weissagungen — voll Lug und voll Verführung.

15\. Pochend schlagen nun die Händ' zusammen über dir — alle die des Weges zieh'n,
sie zischen, schütteln ihre Häupter — über der Tochter Jerusalem:
„ist das die Stadt, von der es hieß: — sie ist die allerschönste, der ganzen Erde Wonne?"

16\. Reißen über dich die Mäuler auf — alle deine Feinde,
zischen, knirschen mit den Zähnen — schrei'n: „Wir haben verderbt!
he, das ist der Tag, auf den wir harrten, — wir haben's erlanget, wir haben's erlebt!

17\. So hat Jehova gethan, was Er sich vorgenommen — hat sein Wort erfüllt,
das seit alten Tagen er geboten — hat zerstört ohn' Erbarmen,
von Ihm kommt's, daß der Feind nun jubelt über dich — Er hat deines Widersachers Horn erhöh't.

18\. Traurig schrie ihr Herz — auf zum Herrn:
o Mauer der Tochter Zion — laß dem Bach gleich rinnen Thränen Tag und Nacht,
gönne keine Ruhe dir — dein Augapfel raste nicht!

19\. Unter Nachts steh' auf — klag' zu Anfang der Nachtwache,
schütt' wie Wasser aus dein Herz — vor dem Angesicht des Herrn,
heb' zu Ihm die Händ' ob deiner Kinder Seelen — die vor Hunger schmachten an allen Straßenecken.

20\. Vom Himmel schau', Jehova, blicke nieder! — wem hast du so gethan?
sollen Weiber essen ihres Leibes Frucht — die Kindlein, die sie gepflegt?
sollen erwürget werden im Heiligthum des Herrn — Priester und Prophet?

21\. Wie liegen sie zu Boden in den Gassen — Knabe und Greis!

meine Jungfrau'n, meine Jünglinge — sie fielen durch das Schwert.

Du hast gewürgt an deinem Zornestag — hast geschlachtet ohn' Erbarmen.

22. Zusammen riefst du wie auf einen Festtag — alle Schrecknisß rings auf mich,

da gab's am Tag des Zorns Jehova's — keinen, der entronnen, übrig blieben wäre.

Die ich auf Armen hab' getragen, groß gezogen — die hat mein Feind vertilgt;

3.

Die Buße.

1. Ach, was hab' ich Mann des Elend's schauen müßen — unter seines Grimmes Ruthe!

Angetrieben hat er mich und ließ mich zieh'n — in Finsterniß und nicht in's Licht!

Ach, gegen mich von Neuem — kehrt er seine Hand alltäglich!

4. Beides Fleisch und Haut ließ er verfallen mir — mein Gebein hat er zerschlagen;

Baute rings um mich — hat mit Gall und Mühsal mich umgeben;

Bis in Grabesgrau'n mich eingeführt — wie die so längst gestorben sind.

7. Dicht um mich hat er gemau'rt, ich konnte nicht heraus, — und meine Fesseln schwer gemacht;

Da hab' ich wohl gerufen und geschrie'n — Er hat mein Gebet verstopft;

Durch Quader hat er meine Wege mir verbaut — und meine Pfade umgekehrt.

10. Ein Bär hat er auf mich gelauert, — ein Leu im Hinterhalt,

Er hat Irrweg mich geführt — mich zerfleischt, zunicht gemacht,

Er hat seinen Bogen gespannt — und mich zum Ziel gesetzt dem Pfeil.

13. Fallen ließ er dann in meine Nieren — seines Köchers Söhne.

Für Spott ward' ich geachtet allem meinem Volk — ihr Liedlein war ich alle Zeit.

Fürwahr, gesättigt hat er mich mit Bitterkeit — mit Wermuth mich getränkt.

16. Geknirscht hat mir der Zahn auf Kies, — in Asche hat er mich gewälzt;

Gestoßen hast Du meine Seele aus dem Frieden — des Guten hab' ich gar vergessen.

Gesagt hab' ich: „dahin ist mein Vertrau'n — und meine Hoffnung auf Jehova!“

19. Ha gedenk' [o Seel'!] meines Elends der Verfolgung — des Wermuths und des Gifts!

Herb ja gedenket dessen — und ist versenkt in mir meine Seele. —

Halt! — dieß nehm' ich zu Herzen mir — und darum will ich hoffen:

22. In Jehova's Gnade liegt's, daß wir nicht gar aus sind — daß sein Erbarmen nicht zu Ende ist;

Im Morgenglanz erneu't es täglich sich — und Deine Treu' ist groß.

In Jehova ist mein Theil, spricht meine Seele — darum will ich auf ihn hoffen.

25. Jehova ist gütig dem, der auf ihn harrt — der Seele, die ihn sucht.

Ja gut ist's, zu warten stille — auf die Hilfe von Jehova.

Ja gut ist's dem Manne — von Jugend auf das Joch zu tragen.

28. Köstlich, daß er einsam sitzt und schweigt — wenn Er ihm was auferlegt;

Köstlich, daß den Mund in Staub er steckt — [denkt:] vielleicht ist doch noch Hilfe da!

Köstlich, daß er die Wange reicht dem, der ihn schlägt, — sich sätt'gen läßt mit Schmach!

31. Läßt doch der Herr — auf ewig nicht verstoßen sein,
Läßt wohl betrübet werden — doch wiederum erbarmt er sich nach seiner großen Gnad'.
Lust des Herzens ihn nicht treibt — zur Plage, zur Betrübniß seiner Menschenkinder.

34. Mit Füßen zu zertreten — alle Gefang'nen auf Erden,
Mannes Recht zu beugen — vor dem Angesicht des Höchsten,
Mit eines Menschen Sache krumme Wege gehn — sollte das der Herr nicht schau'n?

37. Nein, wo ist Einer, der da spricht und es geschieh't, — so der Herr es nicht geboten hat?
Nach dem Mund des Herrn kommt daher nicht — so das Böse wie das Gute?
Nun, was murren denn die Leute im Leben also? — wider seine Sünde Jeder murre!

40. O laßet uns erforschen, prüfen uns're Wege — und uns kehren zu Jehova;
Oben im Himmel wohnet Gott; — dorthin laßt uns Herz und Händ' erheben!
O wir, wir haben gesündigt, waren widerspenstig — darum hast du nicht verziehen.

43. Plötzlich bargst du dich in Zorn, hast uns verfolgt — gewürgt und nicht verschont,
Plötzlich bargst du dich in eine Wolke — daß kein Gebet hindurchdrang.
Pest und Unrath hast du uns gemacht — unter allen Völkern.

46. Reißen da die Mäuler auf — über uns die Feinde all'.
Recht ein Grau'n in Grube ist uns worden — Verwüstung und Verderben.
Rinnen muß mein Aug' von Wasserbächen — ob des Verderbens der Tochter meines Volks.

49. Schmerzlich thränt mein Auge, läßt nicht ab — und höret nimmer auf.
Schaue doch herab und sieh' Jehova — hernieder vom Himmel!
Schmerzlich weh' thut mir mein Auge — ob all' den Töchtern meiner Stadt.

52. Thaten mich wie einen Vogel jagen — die mir ohn' Ursach' feind sind,
Trachten in der Grube mir nach meinem Leben — und warfen Steine auf mich hin,
Traun, sie goßen Wasser mir auf's Haupt, — daß ich dacht': „nun bin ich gar dahin!"

55. Unterst aus der Grube — rief ich deinen Namen an, Jehova,
Und du hörtest meine Stimme: — „birg nicht zur Hilfe mir dein Ohr vor meinem Schrei'n!"
Und du nahtest mir am Tage, da ich rief — und sprachst: „Fürcht' dich nicht!"

58. Verfochten hast du, Herr, die Sache meiner Seele — hast erlöst mein Leben;
Vorgeblickt hast du, Jehova, auf das Unrecht, mir gethan; — richte meine Sache!
Vorgeblickt hast du auf alle ihre Rache — all' ihr Vorhaben gegen mich.

61. Wahrgenommen hast du ihren Hohn, Jehova, — all' ihr Vorhaben über mich,
Was meine Widerwärtigen für Worte machten — all' ihr Sinnen wider mich den ganzen Tag,
Wie sie sitzen, wie sie aufsteh'n, schau' es doch, — wie ich ihr Spottlied bin.

64. Zahl aus, Jehova, über sie Vergeltung — nach den Werken ihrer Hände,
Zerstockten Herzens mache sie — dein Fluch komm über sie;
Zornentbrannt verfolge und vertilge sie, — hinweg unter dem Himmel Jehova's!

4.

Die Verwüstung.

1. Ach, wie verdunkelt ist das Gold — verunstaltet das feine Geschmeid!
   hingeworfen liegen des Heiligthums Steine — an allen Ecken der Straßen.
2. Best geachtet waren Zion's Söhne — aufzuwiegen mit gediegnem Gold,
   da sind sie nun ird'nen Scherben gleich geschätzt — dem Gemächt von Töpfers Händen.
3. Da reichen doch Schakale selbst die Brüste — säugen ihre Jungen,
   die Tochter meines Volks ist unbarmherzig — gleich den Straußen der Wüste.
4. Es klebt des Säuglings Zung' — vor Durst an seinem Gaumen,
   Kindlein heischen Brod — Niemand bricht es ihnen.
5. Feinste Leckerbissen aßen Manche — die verschmachten auf den Gassen nun,
   die auf Purpurkissen einst getragen wurden — nun umarmen sie den Koth.
6. Größer ist die Straf' der Tochter meines Volks — denn Sodom's Schuldgericht,
   das in einem Nu war umgekehrt — und kamen keine Menschenhänd' darüber.
7. Heller strahlten ihre Fürsten denn der Schnee — reiner denn die Milch,
   röthlicher ihr Anseh'n denn Korallen — wie Sapphir ihre Gestalt.
8. In Schwärze ist ihr Ausseh'n nun verdunkelt — man kennt sie nicht mehr auf den Gassen,
   es klebt die Haut an ihrem Gebein — ist dürr wie Holz.

9. Ja besser hatten's die vom Schwert Erschlag'nen — denn die Erschlagenen vor Hunger,
die verschmachteten durchbohrt — vom Mangel der Früchte des Feldes.

10. Kochen mußten ihre Kinder — barmherz'ger Frauen Hände;
daß sie nur zu essen hätten — bei dem Jammer der Tochter meines Volks.

11. Ließ doch Jehova seinen Grimm vollenden — ausschüttet er des Zornes Glut,
und zündet Feuer an in Zion — das fraß bis auf ihren Grund.

12. Mißachtetens zuvor die Könige der Erde — und alle Bewohner der Welt,
daß einzieh'n werde der Dränger — der Feind zu den Thoren Jerusalems.

13. Nur um der Propheten Sünde — um ihrer Priester Schuld geschah's,
die in ihrer Mitte vergossen — der Gerechten Blut.

14. O wie Blinde tappten in den Straßen sie umher — vom Blut besudelt,
man vermocht's nicht über sich — zu berühren ihre Kleider.

15. Peinlich scholl der Ruf: „Weicht aus! Unrein! — Weicht aus! Weicht aus! Rührt nicht an!
Wie sie flüchtig schweifen, hieß es unter den Völkern: — „nicht fürder dürfen sie nun weilen."

16. Rasch hat Jehovas Zornblick sie zerstreut, — Er mag nicht länger auf sie schau'n;
nichts geachtet hat man da die Priester — noch der Greise sich erbarmt.

17. Schmachteten doch immer noch die Augen — nach uns'rer nicht'gen Hilfe,
auf unsern Warten warteten des Volkes wir — das doch nicht half.

18. Tritt und Schritt umstellten sie, — wir konnten nicht mehr geh'n auf unsere Straßen;
es naht sich unser Ende, voll sind uns're Tage — ja unser Ende ist gekommen.
19. Uns're Verfolger waren schneller — denn des Himmels Adler,
auf den Bergen haben sie uns gehetzt — in der Wüste auf uns gelauert.
20. Verfangen hat in ihren Gruben sich — unser Lebensodem, Jehovas Gesalbter,
unter dessen Schatten wir gedachten — noch zu leben unter den Völkern.
21. Wohl freue dich, frohlocke, Tochter Edom, — die du wohnst im Lande Uz!
auch über dich wird kommen der Kelch, — trunken mußt du werden und geblößt.
22. Zu End' ist deine Schuld, Tochter Zion, — nicht mehr wird er dich wegführen lassen;
aber deine Schuld wird er heimsuchen, Tochter Edom, — aufdecken deine Sünd!

5.

Die Heimathlosen.

1. Gedenk', Jehova, wie es uns ergangen, — blick gnädig nieder und schau' uns're Schmach!
Unser Erbe ist den Fremden zugewandt — Ausländern uns're Wohnungen.
Waisen sind wir, ohne Vater, — uns're Mütter wie die Wittwen.
Unser Wasser trinken wir um Geld — unser Holz kommt uns um Zahlung zu.
5. Auf dem Nacken das Joch werden wir getrieben — sinken wir ermattet, gönnt man keine Ruhe uns.
Aegypten reichen wir die Hand und Assur — nur um satt Brod zu haben.

Uns're Väter sündigten, sind nicht mehr — und wir, wir tragen ihre Schuld.

Knechte herrschen über uns — Keiner macht aus ihrer Hand uns frei.

Unter Fahr des Lebens hol'n wir unser Brod — vor dem Schwert der Wüste.

10. Uns're Haut brennet wie ein Ofen — vor des Hungers Gluten.

Zions Weiber haben sie geschändet — die Jungfrau'n in den Städten Juda.

Fürsten sind durch ihre Hand gehenkt — der Greise Anseh'n nichts geachtet.

Jünglinge wälzen den Mühlstein — Knaben straucheln unter des Holzes Last.

Bleiben weg vom Thor die Alten — die Jünglinge vom Saitenspiel.

15. Uns'res Herzens Freude hat ein Ende — in Klagen ist gewandelt unser Reigen.

Uns'res Hauptes Kron' ist abgefallen, — o weh uns, daß wir so gesündigt haben.

Unser Herz ist d'rum so krank — darob sind dunkel worden uns're Augen:

Ob dem Berge Zion, daß er so verwüstet liegt, — Füchse auf ihm streifen.

Du, Jehova, bleibest ewiglich — dein Thron von Geschlecht zu Geschlecht.

20. Warum willst du uns ganz und gar vergessen — uns verlassen lebenslang?

Bring' uns zu dir, Jehova, daß wir wiederkehren — erneue uns're Tage wie vor Alters;

Oder hättest du uns ganz verworfen — wär'st über uns erzürnet allzusehr!?

Und nun nach alle diesem die Schlußfrage: Wer ist der Verfasser dieser Thränenlieder? Ein namen-

loser Jüngerer aus Jerusalem gebürtig, wie Ewald —, oder Baruch, der Schreiber des Jeremias, wie Bunsen meint? Zur Beantwortung dieser Frage erlaubt sich der Verfasser dieser Studie auf das von ihm in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft u. s. f. 1859, Nr. 19, 20, 21 gezeichnete Lebensbild des Propheten Jeremias hinzuweisen. Dort ist S. 146 ohne Rücksichtnahme auf die threni in psychologischer Auseinandersetzung unter Zugrundelegung der ächten Weissagungen unseres Propheten hervorgehoben, wie die Seele des Propheten von einer Doppelströmung ergriffen war. Auf der einen Seite gewahren wir an ihm ein empfindsames, gefühliges, weichherziges, in Thränen zerfließendes, schüchternes, von äußern Eindrücken schnell erregbares Wesen, wornach er seine Schauungen fast nie in ruhiger gelassener Objectivität wieder zu geben vermag, sondern meistens seine subjective Stimmung mit erklingen läßt, die manchmal selbst in überwältigender Weise ihn mit fortreißt. Aber an derselben Empfindsamkeit hat der Prophet auf der andern Seite auch wieder seine Stärke; denn wie für die Eindrücke seiner äußern Erlebniße, so ist er gleich sehr für die innern Eindrücke seines Gottes empfindlich, und indem die letzteren seine Seele noch viel stärker berühren als alle Bitterkeit, Galle und Wermuth, die ihm zu kosten gegeben war, so gewinnt die erlahmende Seele nur um so mehr wieder durch die stärker empfundene göttliche Reaction in ihrem Gott die Schnellkraft des Geistes. Und nun fragen wir: paßt dieß Bild, das wir dort unter Hinweisung auf Jerem. 20, 7—9. noch weiter ausgeführt haben, zu unsern Thränenliedern nicht wie ein Auge zu dem anderen? Ja gerade die in Kap. 20 angeschlagenen Töne, wie klingen sie nicht aus ihren 3 so unverkennbar wieder hervor und bezeugen uns, daß ein und derselbe Sendbote Gottes mit seiner auch in künstlerischer Hinsicht reich begabten Natur und mit seinem durch Gottes Geist gezüchtigten und gezogenen Gemüth in jenen Weissagungen wie in diesen Thränenliedern seine innersten Erlebniße vor uns aufgedeckt hat.

Hiemit scheiden wir von den Lesern dieser Zeitschrift in der Hoffnung, es möge durch unsere Auseinandersetzung die alte Tradition gegen neuere Anzweiflungen sicher befestigt sein, so daß auch die Leser mit uns einstimmen: Kein Anderer als Jeremias ist der Vater dieser Thränenlieder!

Zugeständniß und Erläuterung.

Bereitwillig gestehe ich meinem verehrten Freunde, Herrn Präsidenten von Harleß zu, daß er mir in seinem Aufsatz: „Die Principien christlicher Ehegesetzgebung" (im vorigen Doppelheft dieser Zeitschrift S. 66 ff.) die Unhaltbarkeit der von mir aufgestellten Unterscheidung zwischen Ehescheidungsfällen, in welchen Beantragung der Scheidung mit christlicher Tugend vereinbar, und solchen, in welchen dieselbe Schwachheit sei, überzeugend nachgewiesen hat.

Aber ich glaube, diesem Zugeständniß eine Erläuterung beifügen zu sollen, wie ich zu jener Unterscheidung gelangte; nicht zu meiner persönlichen Rechtfertigung, sondern — wie ich hoffe — zur Förderung der Sache, um die es sich dabei handelt.

Der Gedanke nämlich, von dem ich bei jener unrichtig ausgedrückten Unterscheidung ausgieng, war folgender. Indem die christliche Obrigkeit in ihrer Ehegesetzgebung, wie sie es nach unser Beider Ueberzeugung thun muß, nicht aus irgend welcher Nachgiebigkeit, sondern um ihrem Beruf zur Aufrechterhaltung der Würde und Heiligkeit der Ehe gerecht zu werden, Ehescheidungen für zulässig erklärt, auch wo weder Ehebruch, noch anderseitige völlige Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft, wohl aber eine sonstige „schreiende Verletzung des göttlichen Willens über die Führung der Ehe" vorliegt, und „alle andern gesetzlich zuständigen Straf- und Schutzmittel vergeblich erschöpft sind" (vgl. a. a. O. S. 60 und 62), erfällt

sie damit einen doppelten Zweck; einmal wehrt sie damit, so viel an ihr liegt, fortgesetzte Frevel an der Ehe ab, und zweitens kommt sie damit den einzelnen Ehegatten zu Hülfe, welche unter solchen Freveln leiden. In dieser letzteren Beziehung wird nun bei den einzelnen Anwendungsfällen es sich nicht selten so herausstellen, daß der leidende Theil die richterliche Scheidung nach dem Gesetze beantragt, nicht aus „Achtung der Majestät göttlichen Willens über die Ehe und des Seelenheils der ihm durch die Ehe Anvertrauten" (S. 67 a. a. O.), sondern lediglich aus Rücksicht auf sich selbst, weil ihm der Druck seines persönlichen Leidens unter dem Ehefrevel des andern Theils unerträglich ist, während er — wie die Sache liegt — durch geduldiges Tragen dieses Ehekreuzes unter göttlichem Beistand die sündigende Ehehälfte gewinnen und eine gottwohlgefällige Fortführung der Ehe bewirken könnte. In solchen Fällen würde man nun allerdings sagen müssen: es wäre christliche Tugend gewesen, sie zu tragen, es war Schwachheit, die richterliche Scheidung zu beantragen. Darin liegt dann — wo es sich wirklich so verhält — eine Versündigung an der andern Ehehälfte und am Gesetz der Barmherzigkeit, aber nicht eine Versündigung an der Ehe selbst; denn wegen des, wie wir voraussetzen, wirklich von der andern Seite vorliegenden Frevels gegen die Ehe gereicht die beantragte Scheidung, wenn sie erkannt wird, nicht zur Entwürdigung der Ehe als göttlicher Ordnung, sondern vielmehr zur Aufrechthaltung und Befestigung derselben.

Ich gebe nun allerdings zu, daß auch außer den Fällen der πορνεία und des eigentlichen χωρισμὸς die Scheidung im einzelnen Fall beantragt werden kann, ohne daß den Beantragenden auch nur der Vorwurf der Schwachheit trifft, und daß umgekehrt die Beantragung der Scheidung selbst im Fall des Ehebruchs schwere Versündigung gegen das Gesetz der Barmherzigkeit (nicht gegen die Ehe) sein kann; aber richtig und wichtig scheint es mir fortwährend, im Auge zu behalten, daß es uns an der Christlichkeit einer Ehegesetzgebung

nicht irre machen darf, wenn wir die Wahrscheinlichkeit zugeben müssen, daß sie zuweilen zu Scheidungen führen werde, von deren Beantragung christliche Tugend abhalten würde, weil eben die christliche Rechtsgesetzgebung zwar Versündigungen an der Ehe nicht zugeben und ermöglichen darf, keineswegs aber es sich zum Ziel setzen kann, ihre Vorschriften so einzurichten, daß dadurch die Möglichkeit einer subjektiv unsittlichen Ausübung der Rechte, welche sie gibt, ausgeschlossen würde.

Und damit scheint mir eben am Ende auch der Hauptunterschied zwischen unserer Auffassung des Ausspruchs Christi über die Ehescheidung und der gesetzlichen Auffassung desselben zusammenhängen, den ich zugleich bei meiner fraglichen Aeußerung mit andeuten wollte.

Wir fassen jenen Ausspruch so auf, daß Christus damit sagen will: bei der Sinnesweise, wie sie die Wiedergeburt verleiht, wird nie ein eigentliches Begehren nach Auflösung der Ehe stattfinden; auch wenn der Mann das Weib wegen Ehebruchs entläßt, wird er es bei dieser Sinnesweise nicht thun, um von der Ehe los zu werden; er wird sich damit nur einer ihn betrübenden Nothwendigkeit fügen. Die gesetzliche Auffassung aber legt dem Ausspruche Christi den Sinn bei, daß die That der Scheidung im Fall des Ehebruchs erlaubt, in jedem andern Fall unerlaubt sei. In diesem letzteren Sinn könnte dann der Ausspruch Christi erfüllt werden auch vom natürlichen Menschen; es gälte dabei blos, sich Zwang anzuthun, um in der Ehe immer auszuhalten, wo nur nicht Ehebruch stattgefunden hätte, und umgekehrt könnte man im Falle des Ehebruchs einem sündlichen Gelüsten, von der Ehe frei zu werden und eine neue Verbindung einzugehen, nachgeben, ohne den Ausspruch Christi gegen sich zu haben. Bei unserer Auffassung aber ist zur wirklichen Erfüllung des Ausspruchs Christi unbedingt erforderlich die Gerechtigkeit, welche besser ist, als die Gerechtigkeit der Pharisäer, oder mit andern Worten: christliche Tugend.

Scheurl.

Druckfehler im Januar- und Februar-Hefte 1861.

Seite 48 Zeile 6 von oben statt nur lies aus.
" " " 8 " " " göttlich-kanonischen l. römisch-kanon.
" 50 " 6 " " " welches l. welcher.
" 52 " 9 " " " nach: unrechtmäßige schalte ein: Scheidung in eine rechtmäßige.
" 55 " 13 " " " Ehekörpers l. Ehebrechers.
" 62 Anm. Z. 1 v. u. statt Joffé l. Jaffé.

Der Chiliasmus und die Kanzel.

Es ist gewiß eine richtige schon öfters wiederholte Bemerkung, daß unsere Zeit, wie sie an dem Artikel von der Kirche in allen Landen sich abarbeitet, ebenso immer mehr auch die Aufgaben der Eschatologie zu lösen hat. Wer die Theologie und ihre Arbeiten kennt, der weiß ja, wie von den verschiedensten Seiten her gegenwärtig diese Aufgaben in Angriff genommen werden. Wie arbeitet man doch daran, die Begriffe Kirche und Reich Gottes recht zu verstehen, eines im anderen zu finden, ohne doch beides in einander aufgehen zu lassen, das Reich Gottes in der Kirche gegenwärtig zu haben und doch der Reichsgestalt der Kirche, wie sie das gesammte Prophetenwort uns vor Augen stellt, in Hoffnung erst entgegen zu sehen. Aber fast noch mehr als die Theologie ist es unser Volk, das mit besonderer Vorliebe diesen Fragen sich zuwendet, wenn auch viel praktischer, handgreiflicher und massiver. Nichts wird lieber gelesen als Schriften von der Zukunft; Bücher und Büchlein, die den Chiliasmus treiben, werden auch in Kreisen, da man es nicht erwartet, fast verschlungen, bei berufenen und unberufenen Leuten wird darüber Raths erholt, und wenn gar ein Wort vom Chiliasmus oder dem Aehnliches von der Kanzel kommt, da fahren auch die schläfrigsten Häupter in die Höhe und beklagen sich, daß man sonst davon nichts hören könne. Wer unser Volk und unsere Zeit kennt, der weiß, was die Herzen und Gedanken da und dort mächtig in Bewegung setzt.

Aber eine andere Frage ist es, ob es recht ist, diesem Begehren unseres Volkes entgegen zu kommen und Nahrung zu bieten, ob es recht ist, den Chiliasmus so oder so auf die Kanzel zu bringen. Es ist wahrlich wenig damit gethan, heutzutage eben einfach auf das damnant Conf. Aug. 17 hinzuweisen: damit läßt sich kein Prediger, der überhaupt einmal von solchen Dingen auf seiner Kanzel redet, zum Schweigen bringen; damit läßt sich am allerwenigsten das Volk unserer Tage beschwichtigen. Aber es ist wohl ebensowenig damit Etwas erreicht, daß wir sagen, die Schrift lehrt den Chiliasmus, also soll er auch gepredigt werden: wer so argumentirt, müßte ebensowenig von der gesammten Geschichte des Chiliasmus im Lauf der Jahrhunderte, als von der natürlichen Art des Menschenherzens und unsrer landeskirchlichen Gemeinden wissen, von allem Andern, das den Prediger selbst betrifft, ganz zu geschweigen. Die Sache hat also mehr auf sich, als es so auf den ersten Blick scheint, und es mag wohl der Mühe werth sein, näher zuzusehen, was für ein Recht der Chiliasmus auf den Kanzeln unserer evangelischen Kirche hat. Dabei erlauben wir uns nur die eine Voraussetzung, daß wir unter Chiliasmus eine der letzten Zukunft zum Weltgericht vorausgehende Erscheinung Christi verbunden mit einer der allgemeinen Auferstehung des Fleisches vorhergehenden Auferweckung verstehen; denn mögen alle Chiliasten noch so weit auseinander gehen, darin treffen wohl alle zusammen, daß Christi Zukunft, der wir warten, noch nicht seine schließliche Erscheinung zum allgemeinen Weltgericht ist, und daß mit dieser Erscheinung Christi eine theilweise Auferstehung verbunden ist, die noch nicht die allgemeine Auferstehung des Fleisches ist. Wie ist es also, haben wir Diener der evangelischen Kirche ein Recht, solchen Chiliasmus auf unsere Kanzeln zu bringen?

Das erste Wort in dieser Sache gebührt ohne Zweifel der heiligen Schrift, diesem summus judex, der allein Artikel des Glaubens stellen darf, diesem lapis lydius, an dem wir Alles prüfen sollen; und wenn es wahr ist, daß das neue Testament

der Schlüssel zum alten ist, so gebührt der Vortritt in der Schrift dem neuen Testament; und wenn die Frage, die uns vorliegt, die Prediger unserer Kirche betrifft, so werden wir nicht im Zweifel sein, an welcher Schrift des neuen Testamentes wir anzuklopfen haben: die General-Instruktion aller Pastoren der evangelischen Kirche sind die Pastoralbriefe; diese Instruktion hat aber doppelten Werth für uns, wenn wir die beiden Männer, denen diese Briefe gelten, näher ins Auge fassen. Es kann ja doch wohl Niemanden, der die Pastoralbriefe aufmerksam liest, die Versuchung und Gefahr entgehen, in der ein Timotheus nicht minder als ein Titus gewesen. Beide waren treue Knechte des HErrn, voll Glauben, voll Hingebung für Christi Reich und Sache; aber beide sind auch in Gefahr, neben der Hauptsache an Nebendinge sich zu hängen, auf jüdische Theosopheme ein besonderes Gewicht zu legen, an dem schlichten einfältigen Evangelio von JEsu Christo sich nicht genügen zu lassen. Es genügt, dafür nur an etliche Stellen zu erinnern, wie 1 Tim. 4, 7 f. 6, 20 f. 2 Tim. 2, 16. 23; 3, 14. Tit. 3, 9. Um so lehrreicher ist es nun, zuzusehen, was für Anweisungen ein Apostel Paulus beiden Männern gibt, wie sie mittelbar oder unmittelbar sich halten sollten in Gemeinden, wie die hochgebildete zu Ephesus oder die niedriger stehenden roheren (Tit. 1, 12) Gemeinden auf der Insel Kreta gewesen.

Da führt uns denn schon der Anfang des ersten Timotheusbriefes so recht mitten in die apostolischen Grundgedanken hinein, indem er gegenüber allen jüdischen Theosophemen, sie mögen Schein haben, welchen sie wollen, auf die Hauptsumma aller Schrift dringt, nehmlich auf das Wort von der Gottseligkeit, das durch den Glauben die Herzen reinigt und in der Liebe nach außen sich beweist; und um recht deutlich seine Meinung zu zeigen, stellt der Apostel sich selbst zum Beispiel hin, wie aus einem Saulus ein Paulus geworden, wie ja überhaupt der Sünderheiland aus alten Sündern neue Menschen schaffen könne und wolle. Diese Gottesgnade in Christo JEsu gegen die Sünderwelt ist dem Apostel der Mittelpunkt aller Schrift,

und daran vermahnt er (1, 18) den Timotheus festzuhalten mit aller Treue, damit weder er noch andere am Glauben Schiffbruch leiden. Und wie das erste Capitel mit goldenen Buchstaben dies einfache Evangelium hoch stellt über Alles, so thut nicht minder das dritte Capitel desselben Briefes; sonderlich wenn wir die beiden letzten Verse davon näher ansehen. Denn nachdem Paulus seinen Timotheus angewiesen, welche Männer zu Presbytern und Diakonen tauglich seien, damit er wisse, in seiner Abwesenheit im Hause Gottes recht zu wandeln, so nennt er ihm am Schluß dieses Abschnittes das große wundersame Geheimniß, dessen Trägerin die Gemeinde ist, das A und das O, den Kern und Stern alles Christenglaubens, den Mittelpunkt, daran alles Leben und Gedeihen der Gemeinden hängt: es ist das Wort von dem, der zuvor im Fleische gelebt, nun aber erhöhet ist zum Herrn über Alles, das Wort von Jesu Christo. Und wie dieser Brief, so meint es auch der andere an den Timotheus. Einmal um das andere warnt der Apostel seinen treuen Gehülfen vor Nebendingen, immer und immer wieder dringt er auf die Hauptsache und mahnt ihn, doch recht festzuhalten an dem, was ihm vertraut sei, und wenn er hinausweist auf die Zukunft des HErrn, so unterscheidet er nicht eine erste und zweite Zukunft und verweist auf die erstere, sondern weist hin auf Jesum Christum, der zukünftig ist zu richten die Lebendigen und Todten mit seiner Erscheinung und mit seinem Reich (4, 1) — verbindet also die Erscheinung des Reichs der Herrlichkeit mit dem allgemeinen Weltgericht und läßt keinen Raum zu einer Zwischenzeit zwischen beiden. Fast noch eindringlicher verfährt der Apostel in dem Brief an Titus, wo wir sonderlich auf das dritte Capitel verweisen möchten. Hier verlangt Paulus als die Signatur der Christengemeinden gegenüber der Welt draußen die demüthige sanftmüthige Liebe (3, 1—2), und begründet diese Forderung (ut deus nos tractavit, sic nos tractare debemus proximum. Beng.) mit der uns in Christo zu Theil gewordenen Gottesgnade, die uns Sünder zu Gottes Kindern

und Erben gemacht habe (3, 3—7). Und nachdem er so dies rettende umwandelnde Evangelium gepriesen, wie schärft er nun seinem Titus so ernstlich und eindringlich es ein, an diesem Wort festzuhalten: das soll er lehren, das soll er bekräftigen, denn das sei gut und nütze den Menschen; alles Andere aber, das nicht dies Evangelium sei, solle er abthun und meiden, denn es sei unnütz und eitel (3, 8 f.).

So lauten des Apostels Instruktionen an seine Gehülfen — und der Chiliasmus? Dreimal ist in den drei Pastoralbriefen von der Zukunft des HErrn die Rede, in jedem Briefe einmal (1 Tim. 6, 14 f. 2 Tim. 4, 1. Tit. 2, 13), denn das gehört ja freilich mit zur Hauptsumma des Evangeliums, daß JEsus der Auferstandene wiederkommen wird: es wäre all unser Christenglaube ein thörichter Wahn, wenn wir diesen Abschluß aller Welt- und Reichsgeschichte durch Christi Zukunft nicht hätten. Aber damit wir den Apostel recht verstehen, so verweist er (2 Tim. 4, 1) auf JEsum Christum, der zukünftig ist zu richten die Lebendigen und die Todten, und setzt besonders dazu: mit seiner Erscheinung und mit seinem Reiche — eine Zusammenstellung des Reichs der Herrlichkeit mit dem Weltgericht, die wir besonders beachten mögen; gerade wie auch der Apostel Petrus in seinem zweiten Brief den Tag des HErrn mit dem allgemeinen Weltbrand in Verbindung bringt (3, 10), und wir haben kein Recht, die beiden andern Stellen der Pastoralbriefe anders zu verstehen, als der Apostel uns selber dazu berechtigt. So weiß also Paulus ja freilich von der Zukunft Christi, er lehrt darauf hoffen und warten, und seine Gehülfen wie alle von ihnen eingesetzten Prediger sollen Herz und Auge ihrer Gemeinden dahin richten; aber die Pastoralbriefe wissen kein Wort vom Chiliasmus, und wer in den Pastoralbriefen seine Instruktion zur Behandlung der Gemeinde sucht, weiß von keinem Recht des Chiliasmus auf der Kanzel.

Wir könnten von hier aus noch weiter gehen und die ganze apostolische Praxis, wie sie in den apostolischen Briefen und der Apostelgeschichte vorliegt, uns noch näher darauf hin

ansehen; denn wir sind der Meinung, daß abgesehen von der Apokalypse wohl Niemand aus dem neuen Testament den Chiliasmus mit schlagenden Gründen wird nachweisen können. Aber es genügt uns hier das Ergebniß, daß die Pastoralbriefe vom Chiliasmus kein Wort wissen. Und mit diesem Ergebniß fragen wir nun: brauchen unsere Gemeinden Etwas, davon die Pastoralbriefe schweigen? kann das ein Heilmittel oder gar ein Universalmittel für die Schäden unserer Zeit sein, was einem Apostel so völlig in den Hintergrund tritt? sollte es nicht unsere Ehre sein, apostolisch zu predigen und in der Apostel Fußtapfen einherzugehen? So urtheilt die Schrift da, wo sie Pastoral-Instruktionen gibt, und wer noch darüber zweifelhaft ist, den möchten wir bitten, einmal recht unbefangen die Pastoralbriefe im Blick auf unsere Frage im Zusammenhang durchzulesen. Es sind diese Briefe eine reiche Fundgrube apostolischer Gottesweisheit für alle Prediger, und sonderlich in unserer Zeit, wo oft die Besten wider einander sind, gibt es kein trefflicheres Mittel um Licht zu erhalten, als einmal so recht abzusehen von aller Tagesweisheit und ganz allein das apostolische Wort auf sich einwirken zu lassen.

Aber gehen wir nun von den apostolischen Briefen einen Schritt weiter. Wir haben ja ein Denkmal der ältesten Christenheit, das uns jedenfalls ein Zeugniß dafür gibt, was Glaube der alten Kirche gewesen — wir meinen das apostolische Symbolum. Es wird freilich Niemand beweisen können, daß dies Bekenntniß von den Aposteln selbst herrührt; es wird noch weniger geleugnet werden können, daß einzelne Bestandtheile desselben wie die Conceptio und der Descensus einer viel späteren Zeit angehören; aber darüber wird wohl in der ganzen Christenheit auf Erden kein Zweifel sein, daß die Grundbestandtheile desselben der ältesten Christenheit angehören, und daß wir, wenn irgendwo, in diesem Bekenntniß ein Zeugniß haben von dem, was in den ersten Jahrhunderten als allgemeiner Christenglaube gegolten. Dies Bekenntniß war die Hauptsumme des Glaubens, wie er gelehrt und gepredigt

wurde, und nichts durfte dem gleichgestellt werden, es mochte Namen und Schein haben, welchen es wollte. Und was sagt nun dies Denkmal der ältesten Christenheit vom Chiliasmus? Sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis, heißt es dort, inde venturus est judicare vivos et mortuos. Das apostolische Symbolum weiß also kein Wort von einer doppelten Zukunft Christi, die wir noch zu erwarten haben; wenn Christus die Herrlichkeit des Vaters, die er mit seiner Himmelfahrt eingenommen, einmal verläßt, so geschieht es nur, um das Weltgericht vorzunehmen. So sagt das älteste Bekenntniß der Christenheit, und mancher eifrige Chiliast mag sich schon beengt gefühlt haben durch diese Worte des alten Symbols, das von einer Zwischenzeit nichts weiß. Und diese Thatsache wird doppelt wichtig, wenn wir die Zeit, der unser Symbol angehört, näher ins Auge fassen. Gieseler hat ja wohl Recht, wenn er von den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche bemerkt: „In allen Schriften dieser Zeit tritt der Chiliasmus so deutlich hervor, daß man nicht anstehen kann, ihn für den allgemeinen Glauben eines Zeitalters zu halten, welches allerdings noch sinnlicher Antriebe bedurfte, um für das Christenthum zu leiden.“ Mag man nun diese letztere Motivirung ansehen, wie man will, die angeführte Thatsache wird nicht zu bezweifeln sein, daß die ersten Jahrhunderte der Christenheit eine chiliastische Zeit gewesen. Dann wird aber das Schweigen unsers Symbols doppelt merkwürdig und lehrreich. Denn wir haben dadurch freilich kein Recht mehr, gegen die Wahrheit des Chiliasmus damit anzukämpfen, wie man wohl auf den ersten Blick versucht sein könnte; aber das folgt denn doch klar und deutlich, daß eine solche Zeit, die von chiliastischen Strömungen überall durchzogen war, doch nichts davon in ihr Bekenntniß wollte eingesetzt haben. Die drei Artikel des Glaubens waren die Hauptsumma alles Glaubens, und es durfte nichts, auch kein Chiliasmus, jenen Fundamentalartikeln gleichgestellt oder gar übergeordnet werden: Christi Zukunft

war symbolmäßig seine Zukunft zum Weltgericht, und vom Chiliasmus hat dies Bekenntniß kein Wort.

Es ist bekannt, wie es dem Chiliasmus erging, seitdem Constantin das Christenthum zur Staatsreligion erhoben und Augustin nachträglich die theoretische Begründung dazu geliefert hatte: die Kirche selbst hatte hinfort keinen Raum mehr dafür, sah sich auch nicht vermüßigt ein Wort weiter in dieser Sache zu reden. Erst der Reformation war es vorbehalten sich darüber auszusprechen, und ihre Entscheidung lautet: Damnant et alios, qui nunc spargunt Judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint ubique oppressis impiis (Conf. Aug. 17). Da mag man es immerhin eine glückliche Fügung nennen, daß Männer, die zugestandener Maßen die entschiedensten Gegner alles Chiliasmus gewesen, gleichwohl nur eine bestimmte fleischliche Art desselben verworfen haben, als wenn es sich dabei um ein weltlich Reich vor der Auferstehung mit Vertilgung aller Gottlosen handle; denn wenn Hengstenberg in einem Artikel seiner evangelischen Kirchen-Zeitung dies leugnet und behauptet, es sei der Chiliasmus überhaupt verworfen, es heiße ja: „hie werden verworfen etliche jüdische Lehren, die sich auch jetzt ereignen", so hat er vergessen den lateinischen Text anzusehen, der das et nicht zu nunc setzt, sondern sagt: damnant et alios; wornach also auch der deutsche Text anders zu verstehen ist. Aber dem mag nun sein, wie ihm wolle, das bleibt gleichwohl Thatsache, daß die Kirche zu einer Zeit, wo ihr der Chiliasmus so nahe getreten, doch nur ablehnend sich verhalten und sich nicht veranlaßt gesehen hat, auf diese Frage sich weiter einzulassen. Und dabei stehen wir noch heutzutage und müssen zugestehen, daß trotz aller prophetischen und chiliastischen Studien die Kirche im Ganzen und Großen noch kein anderes Wort in dieser Sache geredet hat. Das bleibt aber eine bedeutsame Thatsache, über die wir nicht so schnell hinweggehen sollen. Zwar ist das nicht so gemeint, als hätten wir an jener Be-

stimmung bereits die volle, letzte und endgültige Entscheidung — welcher Theologe, der überhaupt nicht blos ein Christenthum, sondern auch eine Theologie hat, wird die Schrift nach den Symbolen lesen und erforschen? ebensowenig auch so, als wenn eine Verpflichtung auf die Symbole um jenes Artikels willen uns das Recht nähme in dieser Sache weiter vorwärts zu kommen. Aber Eins ist wahr: **die Kanzel ist nicht der Ort, wo kirchliche Symbole sich fortentwickeln, denn der Prediger steht nicht über, sondern unter den Symbolen, er ist nicht Herr, sondern Diener der Kirche und hat seine Gemeinde nicht in den eigenen Privatgeist, sondern in den Gesammtgeist der Kirche hineinzubilden.** Wohin soll es kommen mit unsern armen Gemeinden, wenn jeder Prediger das Recht hat, seine Privatmeinungen, die noch kein Feuer der Anfechtung und Kritik zur Rechten und zur Linken erprobt und bewährt hat, dem Volk als Gottes Wort zu bringen und anzupreisen? Nichts ist häufiger als dieser Mißbrauch der Kanzel, und zwar in den verschiedensten Heerlagern der Kirche: wie muß so oft die Kanzel herhalten, um unreife Dinge, die noch nicht spruchreif sind, an einem Ort, wo kein Mensch widersprechen darf, zur Sprache zu bringen, als wären es bereits ausgemachte Sachen; wie oft werden an dieser heiligen Stätte theologische Fragen abgehandelt, für die wahrlich ganz andere Kampfplätze vorhanden wären! Und wahr ist es, solche Sachen zünden, man kann die Gemeinden für solche Schlagworte interessiren: es haben seiner Zeit die Thüringer Bauern auch den Locus von Substanz und Accidens in den Wirthshäusern mit blutigen Köpfen sich bewiesen. So kann man auch unsere Leute gar bald zu chiliastischen Eiferern machen. Aber damit ist doch wahrlich wenig gewonnen, denn man kann ein guter Chiliast und doch dabei ein schlechter Christ sein, und nirgends gedeihen all diese Fragen schneller und handgreiflicher als auf dem Boden des alten Menschen. Wo aus allen Jahrhunderten der christlichen Kirche so viele Beispiele in dem Stück so ernst warnen,

da sollten wir doch uns doppelt bescheiden, in den Fußtapfen der Kirche einherzugehen. Was unser Volk von den Kanzeln hören soll, das soll nicht die Weisheit des Tages, das soll nicht allerlei Meinung und Vermuthung, auch nicht theologische Schulweisheit sein; unser Volk soll nur Eins von den Kanzeln hören, nehmlich das Wort des lebendigen Gottes, das gewiß und untrüglich ist, wofür man einstehen, worauf man leben und sterben kann, das Wort von JEsu Christo dem Sünderheiland, das allein gut und nützlich ist den Gemeinden; und wo die Kirche über solche Fragen, wie Chiliasmus und dergleichen, sich noch nicht weiter ausgesprochen, da hat auch der Prediger auf seiner Kanzel sich zu bescheiden. Das erfordert der heilige Ort, der die Kanzel unserm Volke noch ist und jedem Prediger es sein sollte; das erfordert die Achtung vor der Gemeinde, die nicht um des Predigers willen vorhanden, sondern er ist um der Gemeinde willen da; das erfordert die eigene Bescheidenheit, die es für ihre Ehre hält, im kirchlichen Dienste in den Fußtapfen der Kirche einherzugehen; das erfordert endlich der Ernst der Zeit, die nicht allerlei Experimente braucht, sie mögen heißen wie sie wollen, sondern das schlichte, einfache, lautere Evangelium. Eine Lehre, davon die Pastoralbriefe kein Wort wissen, davon die älteste Christenheit in ihrem Symbol nichts hat, davon Luther und die Reformatoren zum mindesten schweigen, darüber auch bisher die Kirche noch nicht weiter sich ausgesprochen, eine solche Lehre hat auf unsern Kanzeln kein Recht, und es wäre wohl gut, wenn diese Sache einer weiteren Ueberlegung oder Besprechung werth befunden würde.

Aber ganz anders steht uns diese Frage, sobald dieselbe von der Kanzel auf den Katheder, in das Conferenzzimmer, in die Studirstube verlegt wird, d. h. sobald sie eine rein theologische Frage wird. Es ist ja wirklich an dem, daß unserer Zeit in der Eschatologie ein besonderes Licht zu Theil geworden, und wie erst die Zeit erfüllt sein mußte, bis in der [Reforma]tionszeit das Wort sola fide klar zu Tage gefördert

wurde, so mag es ja wohl auch unserer Zeit vorbehalten sein, in den Fragen der Endzeit einen Schritt vorwärts zu thun und seiner Zeit vielleicht eine Entscheidung herbeizuführen, die viel tiefer und schriftgemäßer ist als jene Bestimmung der Augustana. Da wäre es doch wohl gerade für die Diener der Kirche an der Zeit, in dieser Sache an der Hand der Schrift und Geschichte ein nüchternes Urtheil sich immer mehr zu bilden. „Ja, nach dem Gesetz und Zeugniß; werden sie das nicht sagen, so werden sie die Morgenröthe nicht haben" — dies Wort gilt auch heutzutage in den Wirren der Gegenwart. Es thut wahrlich noth, die Schrift recht zu durchforschen, nicht blos an der Hand eines Systems die Bibel zu lesen, sondern zur Quelle selber zurückzukehren, und an dieser Schatzkammer des Volkes Gottes für alle Zeiten und Jahrhunderte recht treu anzuklopfen. Wie gut wäre es auch, etwa auf Conferenzen den Stand dieser Frage darzulegen, zu eingehendem Studium anzuregen und Besprechungen darüber herbeizuführen. Und wir thun gewiß manchem Leser einen Dienst, wenn wir hier auf ein kleines Schriftchen aufmerksam machen, das den Titel führt: **Luthardt**, Dr. Chr. E., Prof., **Ueberblick über den Inhalt des prophetischen Worts.** Leipzig, Dörffling und Franke, 1859. Es ist dies Schriftchen ursprünglich ein Aufsatz im sächsischen Kirchen- und Schulblatt und enthält auf 16 Seiten einen Ueberblick über die gesammte Weissagung alten und neuen Testamentes, der vorzüglich geeignet ist, einen aufmerksamen Leser in die Grundgedanken der Weissagung einzuführen. Wie gut wäre es, ein solches Schriftchen zu lesen, zu verbreiten, mit anderen zu besprechen: es könnte viel dazu helfen, den rechten Einblick in die ganze Sache zu eröffnen. Denn das ist wohl ein Hauptübel dabei, daß mit Apok. 20, 4 begonnen und daran allerlei einzelne Fragen angereiht werden, während der rechte geschichtliche Blick, der an der Hand der Reichsgeschichte Gottes vorwärts geht, eine Gesammtanschauung ganz anderer Art ge-

währt. Dazu möchten wir schließlich noch an die Geschichte des Chiliasmus selber erinnern, die Niemand ungestraft hintansetzen kann, der in dieser Sache ein Urtheil geben will, und wo recht die Wahrheit des alten Worts eintrifft, daß nichts Neues geschieht unter der Sonne.

Wo die Sache so theologisch recht erforscht und besprochen würde, da würde man gewiß viel reifer dieser Frage gegenüber stehen. Da könnte man unberufene Gemeindeglieder, die nur Neugierde treibt, leicht zurechtweisen, und vermöchte doch andererseits Einzelne, die vor Abirrungen zu bewahren sind, besser zurechtzubringen. Da wird zwar im Allgemeinen in unsern Gemeinden immer das gelten, was dem Schreiber dieses vor etlichen Jahren einmal ein frommer Christ geantwortet hat: „er wolle eben rechten Ernst machen im Glauben und in der Heiligung, denn wenn es ein 1000jährtges Reich gebe, werde er dann auch gewiß Theil daran haben"; aber es mögen ja immerhin Fälle vorkommen, wo Einzelnen gegenüber anders geredet werden muß, es mag vielleicht selbst größere Kreise geben, wo um besonderer Verhältnisse willen näher in die Sache eingegangen werden muß. Und gibt Gott mehr Licht und Erfahrung, vielleicht durch eine neue Entwicklung unsrer gesammten landeskirchlichen Verhältnisse oder durch andere Erlebnisse ernsterer Art, da kann es ja immer der Fall sein, daß auch die gesammte Kirche zu einer tieferen Erfassung und Erkenntniß all dieser eschatologischen Fragen vorwärts geführt wird; wer weiß, ob nicht ein Fortschritt, wie er zwischen einem Apostel Paulus und dem Apokalyptiker Johannes stattfindet, so auch der gesammten Kirche in ihrer Entwicklung noch bevorsteht. Aber so lange noch die besten und edelsten Theologen über diese Frage so gespalten sind, so lange die ganze Sache noch so wenig spruchreif ist, daß kaum zwei Theologen ein gemeinsames Urtheil darüber haben, so lange mag die Theologie suchen und forschen, aber die Kanzel ist dafür der rechte Ort nicht, wenn anders wir noch Diener der Kirche sind, die

ihre Ehre und Weisheit das apostolische Wort sein läßt: Ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch, ohne allein Jesum Christum den Gekreuzigten (1 Cor. 2, 2).

J. S.

Der Apostel Paulus.

Unter den möglichen Entstellungen und Verkennungen des Christenthums gibt es eine, welche darum besonders zu beklagen ist, weil sie als eine sehr nahe liegende nicht nur überhaupt von je und je ausgedehnte Verbreitung gefunden hat und findet, sondern in beiden Lagern, innerhalb der christlichen, ja sogar der christlichsten Kreise nicht minder wie in den Reihen der gegen das Christenthum Gleichgiltigen und Feindseligen sich einstellt. Ich meine — wenn von christlichen Kreisen die Rede ist — jenen bodenlosen Spiritualismus, der den Gegensatz von Natur und Gnade in fast manichäischer Weise so versteht, daß ihm die Erde zu profan ist, um darauf Christ sein, und das natürliche Leben zu unheilig, um in demselben christlich essen und trinken zu können, der vielmehr seine Freude daran hat, sich eine Art Engelseinsiedelei in die Wolken zu bauen, um dann doch wieder in jedem Augenblick von der gebieterischen Stimme der Natur aus seinem unmenschlichen Traumleben aufgeschreckt zu werden. Oder — wenn wir auf die dem Christenthum ferner stehenden Kreise sehen — es ist die übelberichtete Furcht vor einem finstern Reich, wo eines schrecklichen Gottes grausame Gnade mit allem, was Natur heißt, tabula rasa macht, um dann auf dieser verödeten Folie das neue, saft- und blutlose Gebilde eines Wesens erstehen zu lassen, welches mit seiner ätherischen Jenseitigkeit in der scharfen Luft der thatsächlichen natürlichen Wirklichkeit ein poesieloses Dasein in beständiger Unruhe und Freudenscheu kümmerlich dahinschleppt.

In der That aber bedarf es weder einer sonderlichen Erkenntniß, noch einer umfassenden und tiefgehenden christlichen Erfahrung, sondern nur eines vorurtheilslosen, mit gesundem Menschenverstand gepaarten Wahrheitssinnes, um sich zu überzeugen, daß das Christenthum von dem allen das gerade Widerspiel ist. Es ist aber hier nicht der Ort, tiefer auf diesen Nachweis einzugehen, dessen Nothwendigkeit und Möglichkeit schon der große Mailändische Bischof ausgesprochen hat mit seinem kurzen, aber inhaltschweren Wort: Agnoscenda est gratia, sed non ignoranda natura.

Das Christenthum tödtet nicht, sondern macht lebendig, der Geist des Glaubens ist kein versengender Samum, sondern ein frischer Morgenwind nach trüber Nacht. Wo man nur sein Wehen in ungestörter Reinheit geschehen läßt, da verzehrt er die Natur nicht, sondern verklärt sie. Die tiefsten Keime menschlicher Art und Natur weiß er aus wüstem Schutt und Geröll herauszufinden und ihre erstorbene Triebkraft mit den edlen Säften göttlichen Lebens aufs Neue zu erwecken. Und wenn unsere lutherische Kirchenlehre sich mit aller Macht wider den flacianischen Satz erhoben hat, daß die Erbsünde das Wesen der menschlichen Natur ausmache, so hat sie damit mehr als nur eine Verneinung dieses Irrthums ausgesprochen; sie hat damit anerkannt, daß das Wort der Freude des göttlichen Schöpfers an seiner Creatur, jenes „Und siehe da, es war sehr gut“ — daß dies Wort sei wie eine lichte Wolke, die über der Creatur, über der Menschheit steht, und die Schatten unheiliger Finsterniß nie so satanisch dunkel werden läßt, daß die Natur, und insonderheit die menschliche Natur aufhörte, der edle Stoff zu sein, welchen der rechte göttliche Prometheus mit himmlischem Feuer beleben und zu einem Wesen von unvergleichlicher Schöne und Herrlichkeit verklären kann: natura humana capax divini.

Und wie der Mann, nach welchem als dem lebenskräftigen Anfang unsere Kirche sich nennt, selbst mit einem unglaublich feinen und tiefen Sinn, mit einem hellen, liebereichen Blick

für die Natur, für alle die bunten Erscheinungen des creatürlichen, volksthümlichen und geselligen Lebens begabt war, — eine Seite seines Geistes, nach welcher hin ich kein Bedenken trage, mutatis mutandis den Göthischen Genius mit ihm in Parallele zu bringen —, so hat auch die lutherische Theologie solchen Wahrheitssinn für die Natur und ihr gottgesetztes Recht von Haus aus als kostbares Erbstück überkommen, so daß es einem lutherischen Theologen nicht übel anstehen wird, besonders in der geschichtlichen Betrachtung des Christenthums und seiner urkundlich überlieferten historischen Anfänge das Natürlich-Menschliche daran aufzusuchen, und sich zu freuen an der göttlichen Weisheit und Güte, welche als erlösende Gnade nicht das zerstört, was sie als erschaffende Gnade gesetzt hat, sondern in ebenso gewaltiger als zarter Weise die natürliche Individualität des Menschen anfaßt, um eine geistliche, christliche aus ihr zu machen.

Es scheint mir aber dies Ineinander von Natur und Gnade nirgends zu einer schöneren, großartigeren Harmonie sich zusammengeschlossen zu haben, als in der Person des Mannes, der zu allen Zeiten der Heros unter unsern Vätern sein wird, in der Person des Apostels Paulus. Unter diesem Gesichtspunkt will die folgende, mehr skizzenartige Darstellung seines individuellen Lebens und Wesens verstanden sein.

Während noch der Herr in der Stille des älterlichen Hauses zu Nazareth die ersten Knabenjahre verlebte, ward in der außerpalästinensischen Stadt Tarsus der geboren, der von Mutterleibe dazu ersehen war, dem erhöhten Menschensohn mit der ganzen Kraft seines Lebens anzugehören und seinen Dienst in einer Weise zu üben, wie vor ihm und nach ihm kein vom Weibe Geborener. Des Kindleins Vater war ein Jude, und die Familie muß eine der angesehenen gewesen sein, wie sich schon daraus schließen läßt, daß sie gegenüber der damals schon stark einreißenden Unsicherheit in dieser Hinsicht, ihrer Genealogie gewiß genug war, um sich mit größter Bestimmtheit dem Stamme Benjamin zuzuzählen. Nicht minder spricht es für die

Abkunft des Paulus aus einer guten Familie, daß der hohe Rath zu Jerusalem ihn durch jene besondere Vollmacht zur Verfolgung der Christen in Damaskus auszeichnete — auch die Inquisition nahm ihre Organe gern aus edlen Häusern. Die Zwölfe scheinen so ziemlich durchweg den untersten Ständen des Volkes angehört zu haben — sollte das Gegentheil bei Paulus Zufall gewesen sein? Ich glaube nicht, sondern der Mann, der einen Siegeszug durch die ganze heidnische Welt machen, der vor Machthabern und Fürsten und Königen als Christi Zeuge stehen sollte, der durfte am allerwenigsten etwas an sich haben von jenem kleinlichen, ordinären, widerwärtigen Wesen, welches den unteren Schichten des jüdischen Volkes damals wie jetzt noch in so hohem Grade anhaftete, sondern es war eine der wesentlichen äußeren Bedingungen für gutes Gelingen seiner Thätigkeit, daß er jenen edlen Anstand, jene sichere, würdige Haltung zu beobachten wußte, welche dem Kind eines ansehnlichen, den gebildeten Ständen angehörenden Hauses als mühelose Mitgift, dem Sohn einer Familie von niedrigem Stande dagegen meist nur als Preis langer und angestrengter Bemühung, und selbst da oft nicht vollkommen zu Theil werden.

Wichtiger aber als der letztgenannte Umstand ist es, daß der Vater des nachmaligen Apostels nicht blos im Allgemeinen Jude war, sondern speciell zu den Pharisäern gehörte, also zu der Richtung im Volk Israel, welche daher ihren Namen hat, daß sie mit genauer, peinlicher Orthodoxie nicht blos an den Buchstaben des geoffenbarten Gesetzes, sondern selbst an die traditionellen Deutungen und Erweiterungen desselben sich hielt, und mit pedantischer Aengstlichkeit alle diese einzelnen Bestimmungen, aber auch in ihrer losgerissenen Einzelheit, im Leben einzuhalten sich mühte.

Aber trotzdem, daß Pauli Vater, wie wir etwa sagen würden, ein Jude vom reinsten Wasser gewesen zu sein scheint, so verschmähte er es doch nicht, die Ehre der civitas Romana entweder selbst erst sich anzueignen, oder von seinen Vorfahren

her als willkommenes Erbe zu übernehmen; und aus dem mehrmaligen raschen und nachdrücklichen Hervorheben dieses Umstands von Seiten des Paulus läßt sich wohl nicht mit Ungrund schließen, daß man in seinem älterlichen Hause viel auf dies Ehrenrecht hielt, und auch den jungen Sohn, der ja bald dem väterlichen Hause entnommen wurde, frühzeitig daran gewöhnte, sich mit einer Art stolzen Selbstbewußtseins als geborenen civis Romanus zu fühlen.

Schon dieser Umstand macht es wahrscheinlich, daß des Apostels Vater wohl überhaupt gegen die Berührung mit dem römisch-griechischen Reiche, seine Institutionen und insbesondere auch seine Cultur, sich nicht so unbedingt rigoristisch und ausschließend verhielt, als es nach seinem Pharisäerthum den Anschein haben könnte. Noch mehr Grund gewinnt diese Vermuthung, wenn wir die bürgerlichen und socialen Umgebungen des Hauses ins Auge fassen. Die Stadt Tarsus in Cilicien nennt schon Xenophon eine πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων; ihre Lage in einer fruchtbaren Ebene am Cydnus, nicht allzuweit vom Mittelmeer, begünstigte den Handel, der aufs schwunghafteste von den Tarsensern betrieben wurde. Ueberhaupt müssen diese ein aufgewecktes, strebsames, geistig rühriges Völkchen gewesen sein, denn Strabo weiß von ihnen zu rühmen: „Die Tarsenser bethätigen einen so regen Eifer für Philosophie und alle Kreise der allgemeinen Wissenschaft, daß sie sogar Athen und Alexandria und jede andere in dieser Hinsicht nennenswerthe Stadt, wo Philosophen- und Rhetorenschulen sind, übertreffen." Dabei macht es Strabo noch als besonders auszeichnenden Umstand geltend, daß in Tarsus die der Wissenschaft Beflissenen lauter Einheimische seien, während bekanntlich in Athen und andern Städten der Art die wissenschaftliche Thätigkeit hauptsächlich von den zuströmenden Fremden geübt wurde.

Und mitten unter dieser durch Naturanlage, günstige Verhältnisse und eifrige Uebung zu so hoher Bildung gelangten Bevölkerung, deren natürliche Art er kraft der Geburt theilte,

mitten in einer Stadt, die für die reichste an gelehrten Instituten galt, sollte Paulus uneingeweiht in hellenische Bildung geblieben sein? Mußte doch schon der tägliche spielende Verkehr mit Jung und Alt, ja schon der fortwährende Anblick dieses bewegten Lebens die natürliche Anlage des begabten Tarsenser Knaben von selbst zu einem lebendigen, immer wachsenden, immer reicher sich verzinsenden geistigen Capital machen! Es konnte in der That der künftige große Apostel des großen weltumfassenden Gnadenuniversalismus nicht leicht unter Verhältnissen erwachsen, die seiner Zukunft den Boden besser hätten bereiten können: der heilige Ernst, die strenge religiöse Zucht und Sitte des pharisäischen Aelternhauses stand als treue Hüterin gegenüber den mächtigen Eindrücken und Erregungen, die dem feurigen Geist des Knaben von der weltförmigen, universalistisch geistigen Bewegtheit seiner weiteren Umgebungen kommen mußten, und sorgte dafür, daß sie nicht für Geist und Gemüth ein gefährlicher, die israelitischreligiöse Grundlage verzehrender Zündstoff werden konnten. Ob der Knabe auch förmlichen Unterricht in solchen freien Künsten empfing, mag dahingestellt bleiben.

Der Aufenthalt im älterlichen Hause dauerte im höchsten Fall 14 Jahre. Nach Ablauf derselben ward der zum Jüngling reifende Knabe zum Zweck rabbinischer Ausbildung nach Jerusalem gebracht; also gerade in der Zeit, wo die eigentliche Individualität sich bildet, wo die von der Natur nur leise angedeuteten Formen in die bestimmten Linien, die scharfen Conturen des persönlichen Charakters überzugehen pflegen. Nicht pharisäische Engherzigkeit und Einseitigkeit muß es gewesen sein, was den Vater zur Wahl dieses Berufes für den Sohn bestimmte; vielmehr hat es bei der Bedeutsamkeit der hebräischen Namen nicht geringe Wahrscheinlichkeit, daß der Name שָׁאוּל: „der Verlangte, Erbetene“, darauf deutet, daß Paulus die spätere Frucht einer bisher entweder ganz kinderlosen oder doch nicht mit einem Sohne, dem Gegenstand der heißesten Wünsche aller israelitischen Gatten, gesegneten Ehe war,

und daß deßhalb sein Vater ihn aus Dankbarkeit wieder dem Gott zu seinem speciellen Dienst dahingab, der ihm den Sohn gegeben — um so lieber, als die Anlagen des Knaben in Verbindung mit seiner guten Herkunft ihm Bürgschaft sein konnten, daß er in dieser Laufbahn es äußerlich und innerlich zu etwas bringen werde.

In Jerusalem saß nun der Knabe Jahre lang zu den Füßen des würdigen Gamaliel, eines Mannes, der kein Pharisäer von gemeinem Schlage war, der nicht blos die einzelnen Gesetzesbestimmungen kannte, sondern auch den dahinter stehenden Einen heiligen Willen des großen Gottes. Gamaliel war ein Pharisäer, bei welchem die rigorose Strenge seiner speciellen Schule nicht eine in theokratischem Hochmuth mechanisch angelernte äußere Gewöhnung war, sondern das Erzeugniß einer tieferen Anschauung von der heilsgeschichtlichen Herrlichkeit und Besonderheit Israels, von der Heiligkeit und Großartigkeit seines Berufes für die ganze Menschheit. Es ist wohl glaublich, was talmudische Berichte erzählen, daß dem Gamaliel als auszeichnendes Vorrecht vor allen damaligen jüdischen Theologen gestattet war, griechische Literatur und Weisheit in den Bereich seiner wissenschaftlichen Lehrthätigkeit zu ziehen. Denn je entschiedener er die religiöse Einzigartigkeit des israelitischen Volkes erkannte und festhielt, desto mehr war bei ihm Garantie gegeben für eine Würdigung des hellenischen Heidenthums, welche, ohne der religiös-sittlichen Bedeutung desselben ihr gebührendes Recht schmälern zu müssen, ja vielmehr gerade durch richtige Anerkennung desselben, immer nur zur Befestigung und Vervollkommnung der Erkenntniß von der heilsgeschichtlichen Herrlichkeit Israels, besonders seines verheißungsmäßigen Berufsverhältnisses zu der ohne Gott und ohne Verheißung in der Welt lebenden Heidenschaft dienen mußte.

Ist es nun Zufall, ist es gleichgiltig, daß der junge Saulus gerade diesem Lehrer übergeben wurde? Nein, gerade so mußte der vorbereitet werden, der als Israelite der große

Herold werden sollte, welcher den Heiden die Erfüllung des an Abraham ergangenen Verheißungswortes verkündigen sollte: „In dir und deinem Samen sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden.“ Was für den Knaben in der Heimath in den zwei Factoren des Aelternhauses und der städtischen Umgebung getheilt vorhanden war, das trat hier dem Jüngling in der Person und der Schule Gamaliels vereint entgegen und drängte sich auf zur Verarbeitung. Wir dürfen glauben, daß Paulus schon vor seiner Bekehrung die hellenischen Geistesproducte gekannt und in israelitisch-theologischem Interesse studirt hat.

Es stimmt gut zu dem bisher von Gamaliels Richtung Gesagten, daß er dem gegen die Apostel und ihren Anhang höchlich aufgebrachten und zu Gewaltmaßregeln geneigten hohen Rath jene vorsichtige Milde empfiehlt, die bei allen religiösen Erscheinungen innerhalb Israels es vor allem auf ein thatsächliches Urtheil des heilsgeschichtlichen Willens Gottes ankommen läßt. Auch sein Schüler Saul wird von ihm solche, mit strenger israelitischer Exclusivität gar wohl vereinbare milde Vorsicht gelernt haben. Erst als Stephanus mit seiner gewaltigen Rede die heilsgeschichtlichen, einzigartigen Vorzüge Israels in einer Art kosmopolitischer Polemik gegen den Tempel zu schmähen schien, als er das ganze Volk Israel, in seiner pharisäischen Vertretung, wegen hartnäckigen Widerstrebens schalt, und dem gesammten Pharisäerthum, welches Saulus mit der ganzen Kraft seiner Seele als Träger des reinen jüdischen Wesens ergriffen hatte, den Vorwurf der Herzenshärtigkeit und Verstocktheit machte, da war dem feurigen jungen Mann der innerste, heiligste Nerv seines Herzens verwundet; in seiner religiösen Entrüstung konnte er mit innerer Befriedigung den Lästerer die gesetzliche Strafe der Steinigung erleiden sehen, und seinen Leichnam als der eifrigste und beharrlichste Verfolger der frevlerischen neuen Secte verlassen.

Aber mitten in diesem enthusiastischen Verfolgerlauf ereilte ihn die Hand des Herrn: bei Damaskus sank er vor der über-

mächtigen Glorie des von ihm Verfolgten bebend in den Staub; blind stund er auf; drei lange, schmerzensreiche Tage lag dunkle Nacht schwer auf seinen Augen, schwerer auf seiner Seele. Aber als dann unter Ananias Händen die Schuppen ihm fielen, da war der Triumph der göttlichen Gnade vollendet, ein Mann war aus dem Verfolger geworden, wie die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden keinen zweiten aufzuweisen hat. —

Wo soll ich nun beginnen, um den Reichthum dieses Geistes, die Fülle dieser von Kraft strotzenden Natur, die Größe dieses wunderbaren Mannes zu beschreiben?

Aber die Frage legt mir auch gleich die Antwort nahe: Ja, ein Mann war er, jeder Zoll ein Mann; und das im höchsten, im ganzen Verstand des Wortes. Es ist eine Gestalt wie aus Erz gegossen; in all den zahllosen Verzweigungen seines reichgegliederten Wesens sind es überall die festen, gedrungenen Formen einer vollkommenen Mannheit, worauf der prüfende Finger stößt, Alles markig und sehnig, nirgends verschwommene Weichheit, nirgends unklare Schwäche, überall weht der frische Hauch blühender Manneskraft uns entgegen. Wenn je ein hervorragender Mann das war, was man eine starke Natur, einen Kraftmenschen nennt, so ist es Paulus gewesen — es ist die tiefste Seite seiner Verwandtschaft mit Luther. „Ob wir wohl im Fleische wandeln, so streiten wir doch nicht fleischlicher Weise. Denn die Waffen unserer Ritterschaft sind nicht fleischlich, sondern mächtig vor Gott, zu zerstören die Befestigungen.“ Da nennt er selbst sein ganzes Leben ein zu Felde Liegen, eine στρατεία, sein gesammtes Thun eine kriegerische Kraftanstrengung, und beides gilt in der That in eminentem Sinn von ihm.

Denn überschauen wir auch nur mit einem raschen Blick, was der rastlose Mann in dem verhältnißmäßig kurzen, etwa 25jährigen Zeitraum seiner eigentlichen apostolischen Wirksamkeit gethan und durchgemacht hat, so erfaßt uns Staunen vor solcher Riesenstärke. Von Jerusalem durch den ganzen vorde-

den Orient, nach Griechenland, über die wilde Hadria nach Rom, und weiter bis an die äußerste Grenze des Occidents nach Spanien hat er das Evangelium von Christo getragen. Welche Menge von Gemeinden hat er gegründet, wenn wir auch nur die mit Namen genannten zusammennehmen! Welche weiten, anstrengenden, gefahrvollen Wanderungen zu Wasser und zu Lande hat er nicht einmal, sondern zu wiederholten malen gemacht! Eine ungeheure Sorgenlast lag auf ihm; er war ja der leitende Mittelpunkt der ganzen, weithin fast auf dem ganzen bekannten Erdkreis zerstreuten Heidenkirche. Sozusagen Feldherr und Fürst zugleich mußte er seine Augen überall haben, zu gleicher Zeit überallhin Weisung geben, nach allen Seiten Trost spenden, Mahnung ertheilen, Gefahren von innen und außen abwenden — wie er ja selbst die Aufzählung der Lasten und Leiden seines Berufslebens mit den Worten schließt: „Ohne was sich sonst zuträgt, nämlich daß ich täglich werde angelaufen, und trage Sorge für alle Gemeinden: Wer ist schwach, und ich werde nicht schwach? wer wird geärgert, und ich brenne nicht?“ Wie viel Anstrengung und Mühe, Kummer und Sorge war schon mit der einen Aufgabe verbunden, die mitten aus dem entarteten Heidenthum heraus gewonnenen und mitten in ihm lebenden Schaaren von Gläubigen zu christlich sittlicher Zucht und Ordnung zu bringen und in gemeindliche Organismen zu verfassen! Und nun kam zu dem allen noch als Hauptaufgabe die apostolische Wanderpredigt; und mit welchen furchtbaren Hindernissen hatte er da zu kämpfen: die bestialische Wuth eines wilden Pöbels wie in Ephesus, die hoffärtige Feindseligkeit römischer Beamten wie in Philippi, die raffinirte Bosheit giftiger Juden, die ihm verderbensäend überall nachzogen, wie in Galatien und Korinth, die fanatischen Anfälle jüdischer Volksmassen wie in Jerusalem — das Alles hatte der eine Mann zu bestehen, draußen in der Fremde, schutzlos, sich selbst überlassen, nur mit der Kraft seines guten Gewissens, mit der starken Gewißheit seiner Berufstreue, mit der Macht seiner überwältigenden Rede. Liest

man die bekannte Aufzählung seiner Leiden im 2. Brief an die Korinther, so bekommt man die Vorstellung, daß sein ganzes Leben im wahren Sinn des Wortes eine fortlaufende Kette von Gefangenschaften, Geiselungen, Steinigungen, Leibesnöthen und Lebensgefahren aller erdenklichen Art gewesen sein muß, „allenthalben in Trübsal, auswendig Streit, inwendig Furcht, in Mühe und Arbeit, in viel Wachen, in Hunger und Durst, in viel Fasten, in Frost und Blöße." Es war ein Leben, wo kein Augenblick behaglicher Ruhe eintrat, sondern wo die Verhältnisse von außen und die geistige und gemüthliche Verfassung von innen fortwährend in einem Grade der Spannung sich befanden, der eine minder starke Natur unfehlbar in Kurzem würde aufgerieben haben. Denn nicht blos die ununterbrochene Lückenlosigkeit der Arbeit will beachtet sein — gibt es doch Thätigkeiten, die trotz ihrer quantitativen Ausdehnung durchaus kein großes Maß moralischer Kraft erfordern; aber bei Paulus war es ein Anderes: da war eine Arbeit, wo in jedem Augenblick Alles drangesetzt werden mußte, eine Aufgabe, zu deren Lösung ununterbrochen der ganze Mann mit Aufbietung der vollen Manneskraft eintreten mußte.

Dazu kommt nun aber noch, daß bei Paulus, wie es öfter bei solchen starken Naturen sich findet, die äußerliche physische Constitution nichts weniger als die entsprechende Verleiblichung seiner geistigen Kraftfülle war. Man könnte geneigt sein, sich diesen Apostelfürsten als eine gewaltige Figur, als eine hohe Gestalt voll imponirender Würde vorzustellen — so wie Dürer ihn gemalt — allein gerade das Gegentheil ist uns überall angedeutet. Paulus führt es selbst als einen von seinen niedrigen Gegnern hämischer Weise geltend gemachten Vorwurf an, daß die „Gegenwärtigkeit seines Leibes" schwach sei. Er war von unansehnlicher Statur, und dieser natürliche Mangel wurde noch verstärkt durch den gewichtigeren Umstand, daß er oft krank, wahrscheinlich beständig leidend war. Daher kam es, daß er auf seinen vielen Reisen und bei längerem Verweilen in der Fremde gern Lukas den Arzt bei sich hatte, von

dem es scheint, daß er mit besonderem Verständniß das Leiden des Apostels erkannte, und mit besonderer Aufopferung und zarter Feinheit seine innere und äußere Natur zu berücksichtigen wußte, so daß der Kranke gerade in seiner Pflege sich am wohlsten fühlte. So erzählt Paulus im 2. Timotheusbrief ausdrücklich, daß, während zu seinem Schmerz alle seine Gefährten ihn verlassen haben, Lukas allein bei ihm ausharre, und am Ende des Kolosserbriefs nennt er ihn mit offenbarer Bewegung seinen geliebten Arzt. 2 Kor. 12, 7 erzählt Paulus, daß ihm gegeben sei ein Pfahl im Fleisch, nämlich des Satans Engel, der ihn mit Fäusten schlage. Es scheint das ein schweres, periodisch wiederkehrendes körperliches Leiden gewesen zu sein, welches mit innerer Unruhe und Beklemmung verbunden war; und wenn wir vergleichen, wie er die Galater erinnert: „Ihr wisset, daß ich euch in leiblicher Schwäche gepredigt habe das erste mal, und ihr habt meine leibliche Anfechtung nicht verächtlich behandelt", oder wie er den Korinthern schreibt: „Ich war bei euch mit Schwachheit und mit Furcht und mit großem Zittern"; so scheint es, daß besonders infolge äußerer Anlässe und Situationen, auch gerade des lehrenden Auftretens an noch unbekannten Orten, bei der leicht erregbaren Natur des Paulus Gemüthsbewegungen hervorgerufen wurden, welche das Auftreten jener Anfälle verursachten, so daß also besonders sein Predigen oft eine mit unsäglichen Anstrengungen und Schmerzen Leibes und der Seele dem äußeren Menschen abgerungene Heldenthat war. Und von diesem schweren Leben voll Mühe und Arbeit und Noth ist der starke Mann so wenig müde geworden, daß er noch in einem seiner letzten Lebensjahre aus dem Gefängniß heraus das als fröhliche Hoffnung ausspricht, er werde nicht sterben, sondern leben bleiben, um sein anstrengendes Werk noch weiter fortzusetzen.

Fern sei es von mir, zu glauben, daß Paulus das Alles mit seiner eigenen natürlichen Kraft zu Stande gebracht habe: „So ich mich rühmen soll, will ich mich am liebsten meiner Schwachheit rühmen", sagt er selbst; oder noch bestimmter: „Ich

vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, Christum", — aber wie der Baumeister zu dem Schiffe, das den wilden Wellen des Meeres trotzen soll, stärkere Planken wählt, als zu der leichten Fischerbarke, so hat der Herr, der Saulum von Mutterleibe an zu diesem Riesenwerk erwählt hatte, ihn auch von Mutterleibe an eine starke und gewaltige Natur werden lassen.

Wir können diesen Hauptzug in des Paulus Individualität, wie schon gesagt, in alle einzelnen Richtungen seines Wesens verfolgen, so gleich beim Nächstliegenden, bei seiner Denk- und Schreibweise. Paulus war wie kein Anderer berufen und befähigt, das im Glauben zu Stande gekommene Christenthum nach dem Reichthum seines geistigsittlichen Inhalts denkend zu begreifen und begrifflich zu entwickeln. Ist aber das Denken, die Arbeit des Denkens, an sich schon ein wesentliches Attribut des **Mannes**, so ist nun auch die Form, in welcher Paulus dasselbe vollbrachte, diejenige Form des menschlichen Denkens, die noch besonders etwas Kräftiges, Ernstes, Männliches hat, nämlich die Dialektik, die aber in seiner Hand eine Gewalt, eine Macht bekommt, wie nicht oft. Man hat die paulinische Dialektik im ungünstigen Sinn eine rabbinische genannt. Wer das sagen kann, hat entweder nie eine Zeile der armseligen, oft ekelhaften rabbinischen Literatur gesehen, oder er hat keinen Funken Verständniß für den paulinischen Genius. Hier ist nicht der im Kleinen kleinlich wühlende Krämergeist einer herabgekommenen, fadenscheinigen Logik, nicht die kindische Taschenspielerei einer geistlosen Spitzfindigkeit; sondern schwer wie lauter funkensprühende Hammerschläge fallen die Gedanken nieder auf ihre Materie, die mit unglaublicher Raschheit unter ihrer sicher treffenden Wucht in die erstrebte Form sich schmiegt. Die Argumentation, die Entwicklung in Briefen wie dem an die Galater und noch mehr dem an die Römer ist wie ein Gewebe von lauter Sehnen und Muskeln, ein lebendiges Geäste, wie das Pfeiler- und Bogensystem eines gothischen Doms, wie das Getriebe einer Händel'schen Fuge. Alle sophistische Rhetorik ist verbannt, jeder Satz, auch der kleinste, ist wie ein greifba-

res Wesen von Fleisch und Blut. Daher denn auch das Unwiderstehliche der Beweisführung nicht sowohl in der Feinheit und Gewandtheit liegt, mit der Paulus die Finten und sonstigen Künste eines gewiegten Disputators handhabte — ich erinnere an Eck in Leipzig — sondern er wirft im eigentlichen Sinn den Gegner nieder, erdrückt ihn. Ein hehrer, keuscher Adel liegt über dem Ganzen ausgebreitet; nicht an das Kleine, Untergeordnete hängt die Beweisführung hinterlistig sich an, nur das Große erscheint einer wirklichen Begründung werth. Auch die Argumente sind nicht beliebig herausgegriffen, nicht einmal nach der größeren Beweiskraft gewählt, sondern nur was das edle Waffengeschmeide sittlicher Schönheit und Würde an sich trägt, wird für werth geachtet, als Mitkämpfer für die christliche Wahrheit in der Reihe zu erscheinen.

Und wie unbeugsamer, kühner Muth Mannes Art ist, so ist auch des Paulus Dialektik eine muthige, kühne. Nirgends kann sie es über sich gewinnen, aus furchtsamer Scheu vor allzugewaltigen Höhen oder tiefen Abgründen ihre vorgeschobenen Spitzen abzubrechen und in unwahrer, unfertiger Halbheit zu kapituliren. Sondern wo Paulus sieht, daß ein Stärkerer über ihn kommt, nämlich Gott mit den Geheimnissen seiner Gnade, da räumt er mit männlicher Demuth das Feld und vollbringt die stärkste aller Mannesthaten, daß er „gefangen nimmt alle Vernunft unter den Gehorsam Christi." Wo aber nicht solche Schranken ihm den Weg verzäunen, da steigt er mit kräftigen, sicheren Tritten von einer Stufe zur andern in kühner Consequenz empor bis zu schwindelnden Spitzen, zu denen unser schwächeres Auge und unser zaghafter Fuß ihm oft nicht meint folgen zu können. So kommt er dazu, am Ende eines solchen dialektischen Ganges die kühne Frage zu thun: „Ist etwa Gott ungerecht?" — er scheut sich nicht, als Ergebniß einer andern Darlegung das harte Wort zu sprechen: „das Gesetz ist zwischeneingekommen, damit die Uebertretung sich mehrete"; oder wiederum: „Gott hat es Alles beschlossen unter die Sünde, auf daß er sich Aller erbarme." Solche rücksichtslose Kühnheit übt

er besonders gern und gewaltig, wo er den thörichten Gedanken der sündigen Fleischesnatur entgegentritt. Wie ein ächter ritterlicher Kämpe wartet er gar nicht auf den Gegner, sondern in siegesgewisser Kampflust sucht er ihn auf und zwingt ihn, sich zum Kampf zu stellen. Und dann gibts kein Markten und Mäkeln, kein Plänkeln und „Polemisiren", sondern in einen mächtigen Ausfall muß der Gegner all seine Kraft zusammennehmen, und mit einem schmetternden Hiebe streckt ihn das Schwert des Geistes in der Hand des Streiters Jesu Christi vernichtet zu Boden: „So sagest du zu mir: Was schuldigt er denn uns? Wer kann seinem Willen widerstehen? Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich also? Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Klumpen zu machen ein Faß zu Ehren und das andere zu Unehren?"

Aehnliche, ja dieselben Erscheinungen zeigen sich in des Paulus Schreibweise. Paulus ist des Griechischen, soweit man es nur von einem Hellenisten der damaligen Zeit verlangen kann, vollkommen mächtig; sein Griechisch geht über bloße Fertigkeit weit hinaus und weit näher an das Klassische hinan, als Viele meinen, welche ihn als einen Stümper behandeln, und einen selbsterfundenen „paulinischen Sprachgebrauch" als willkommenen Sündenbock willkürlicher Exegese brauchen zu dürfen glauben. Allein dennoch scheint dem Apostel das Griechischschreiben schwer geworden zu sein, er pflegte seine Briefe zu dictiren und nur am Schluß einen eigenhändigen Gruß beizufügen. Von seinen auf uns gekommenen Briefen an Gemeinden hat er nur den an die Galater selbst geschrieben, was er denn auch als etwas Besonderes ausdrücklich hervorhebt. Auch das Reden wurde ihm schwer; er gibt zu, daß er ein *ἰδιώτης τῷ λόγῳ* sei, und das gilt zunächst jedenfalls von der griechischen Rede, hat aber einen allgemeineren Grund und einen weiteren Umfang. Paulus ist eine cholerische Natur in seltener Reinheit der Ausbildung, und wie bei Cholerikern überhaupt, besonders wenn sich — wie nicht selten — geistige Größe mit ihrem Tem-

perament verbindet, so ist auch bei Paulus, nur in besonderem Maße, das gesammte Denken nicht ein in ruhigem Fluß verlaufender Proceß, der unter den geordneten Bedingungen seine Ergebnisse, eins nach dem andern, findet; sondern mit einer Art divinatorischer Ursprünglichkeit drängt sich ihm aus der reichen Fülle seines Geistes Gedanke um Gedanke auf. Aber nicht in heiterer Mühelosigkeit fließt ihm das Alles zu, sondern gewaltsam, ich möchte sagen blitzartig schießen die Gedanken ihm hervor gleichwie eine über ihn kommende Gewalt, die er erst bewältigen, durch die zügelnden Bande des Wortes, der Formel, in seine Botmäßigkeit zwingen muß: Paulus ringt im eigentlichen Sinn mit dem Ausdruck, wie das am auffälligsten im 2. Korintherbriefe zur Erscheinung kommt. Da wird seine Rede immer dunkler und erregter, immer heftiger seine Schritte, sprungweise, in unruhiger Hast eilt er seinem Ziel entgegen. Eben darum ist seine Dialektik so eindringlich, so schneidend scharf, man spürt es ihr ab, daß sie aus einer kämpfenden Selbstzucht entsprungen, unter Geburtswehen geworden ist. Darum überwiegt auch bei Paulus durchweg der Gedanke die Form, die oft hart, verworren und rauh genannt werden muß.

Wie aber Paulus der Apostel des Universalismus ist, so auch seine Sprache. Trotz der Schwierigkeiten, die ihm hier sein Temperament in den Weg legte, zeigt er sich doch als Herr, als Meister der Rede in eminenter Weise; es gibt keine Gattung derselben, die er nicht trefflich zu handhaben verstanden hätte. Von den scharf zugeschnittenen Wendungen ausführlicher Lehrentwicklung bis zu den anmuthigen Gestaltungen leichter brieflicher Mittheilung, von dem zürnenden Ernst apostolischer Mahnung und Strafe bis zu den sanften, schmeichelnden Worten einer zarten, aus dem Herzen strömenden und herzgewinnenden Liebe, von der schwungvollen Erhabenheit göttlicher Begeisterung bis zur klaren Nüchternheit wohldurchdachter Rhetorik gibt es keine Stufe, keine Nüance der Rede, die Paulus nicht in seiner Gewalt gehabt und gebraucht hätte.

Die Rede ist aber nur die Verlautbarung des inneren We-

sens der Menschen — so ist auch Paulus gewissermaßen selbst eine leibhaftige Darstellung des von ihm gepredigten Universalismus. Die ganze Menschheit, der er Apostel ist, faßt er mit all ihrer Manchfaltigkeit in sich zusammen. Wie er predigt: „hier ist nicht Grieche, Jude, Beschneidung, Vorhaut, Ungrieche, Scythe, Knecht, Freier, sondern Alles und in Allen Christus": so hat auch seine große Seele Raum genug, all diese irdischen Manchfaltigkeiten in sich aufzunehmen: „den Juden bin ich geworden als ein Jude; denen, die ohne Gesetz sind, bin ich worden als ohne Gesetz; den Schwachen bin ich geworden als ein Schwacher, ich bin Jedermann Alles geworden." Er weiß die Herrlichkeit der Ehe zu preisen mit hohen Worten, aber ihm selbst verschwindet das individuelle Bedürfniß, statt eines Weibes drückt er die ganze Gemeinde, ja die ganze Menschheit ans Herz.

Von diesem Universalismus ist nur die andere Seite ein starkes Freiheitsgefühl — es wird schwerlich ein Gebildeter unter dem christlichen Volke zu finden sein, der nicht wüßte, daß Paulus der Apostel der Freiheit ist. Es ist sein Stolz, daß er in seiner apostolischen Würde Niemand auf Erden unterthan ist, mit gehobenem Gefühl weist er jegliche Autorität der Zwölfe zurück: „Bin ich nicht ein Apostel, bin ich nicht frei?" Wie entschieden weiß er sich den Galatern gegenüber in der Selbstständigkeit seines Apostolats gegen jede Abhängigkeit oder Unterordnung unter die Zwölfe zu verwahren: „Von denen aber, die das Ansehen hatten, da liegt mir nichts an" — von Christo selbst ist er berufen, er ist von Gottes Gnaden Freiherr des heiligen christlichen Reiches, und weiß, was das heißen will. Wo aber sieht man ihn je einer Freiheit huldigen, wie sie ihm unsere modernen Liberalen auf dem religiösen Gebiet so gern andichten möchten? jener sogenannten Gewissensfreiheit, nach welcher Christenthum in nichts weiter bestünde, als daß man meint und glaubt, was man will, unter Umständen also auch gar nichts? Als Jude ist Paulus aufgewachsen, nach der strengsten Richtung des Judenthums ist er gebildet worden; dort in der har-

ten Schule des Pharisäerthums hat er gelernt, hat es mit Schmerzen lernen müssen, das störrige Herz unter das Gesetz, unter den unerbittlichen, heiligen Willen des dreimal heiligen Gottes zu beugen — dort in seinem heißen Streben nach Heiligung hat er gelernt, vor dem Herrn Zebaoth sich zu demüthigen, vor welchem kein Fleisch gerecht wird.

Und man denke sich doch ja nicht seine Bekehrung als einen von den vielen Fällen des Umschlagens von einem Extrem ins andere. So wenig sein Pharisäerthum ein roher, wilder Zelotismus war, so wenig wird er nachher ein Gesetzesstürmer, ein zügelloser Carlstadt. Paulus ist von Natur nichts weniger als zu revolutionärem, radicalem Freiheitstaumel geneigt, im Gegentheil ist bei ihm ein natürlicher Sinn für Autorität, für Herrschafts- und Unterthänigkeitsverhältnisse in merkbarer Weise ausgebildet, wie es bei einer wirklich starken Natur auch gar nicht anders sein kann.

So nennt er sich am liebsten einen Knecht, nicht einen Diener, sondern gerade einen Knecht Jesu Christi; und gerade da, wo er sagt, daß er den Gesetzlosen geworden sei als ohne Gesetz, da drängt es ihn, abweichend vom Bau der ganzen Stelle, noch ausdrücklich beizufügen: „wiewohl ich nicht ohne Gesetz bin vor Gott, sondern bin in dem Gesetz Christi." Und wenn er von seinem Amt spricht, so sagt er: „daß ich das Evangelium predige, darf ich mich nicht rühmen, denn ich muß es thun, und wehe mir! wenn ich das Evangelium nicht predigte. Thue ich es gerne, so wird mir gelohnet, thue ich es ungerne, so ist mir das Amt doch befohlen." Seinen Gemeinden weiß er nicht oft und nicht nachdrücklich genug zu schreiben, daß sie frei sind in Christo Jesu; frei aber nur vom Gesetz und allen menschlichen Dingen: „Ihr seid theuer erkauft — werdet nicht der Menschen Knechte!" Dagegen aber nennt er eben die freieste That des Menschen, die fortgehende That, die ihm zu jener Freiheit verhilft, den Glauben nennt er einen Gehorsam (ὑπακοή) — ja das ganze Christenleben geht ihm unter den einen Gesichtspunkt des Gott-Geknechtetwerdens

(δουλωθῆναι τῷ Θεῷ) zusammen. „Es ist Alles euer, es sei Paulus oder Apollos, es sei Kephas oder die Welt, es sei das Leben oder der Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige — es ist Alles euer“, so schreibt er den Korinthern von der Freiheit eines Christenmenschen. Aber derselben Gemeinde, insofern sie sich von seiner apostolischen Amtsgewalt zu emancipiren geneigt ist, trift er mit schneidender Strenge entgegen: „Was wollt ihr? soll ich mit der Ruthe zu euch kommen? denn wir sind bereit, allen Ungehorsam zu rächen; und ich schreibe euch Solches abwesend, daß ich nicht, wenn ich gegenwärtig bin, Schärfe brauchen müsse nach der Macht, welche mir der Herr gegeben hat. Ich habe es euch zuvor gesagt und sage es euch zuvor zum andern mal und schreibe nun im Abwesen denen, die gesündigt haben, und den andern allen: Wenn ich abermal komme, will ich nicht schonen.“

Ueberhaupt ist Paulus im höchsten Sinn das, was man eine determinirte Natur nennt. Was er ist, das ist er ganz, mit der ungetheilten Kraft seines Wesens — ein Zeichen kräftiger, bedeutender Menschen. Wie er vordem mit ganzer Seele pharisäischer Jude gewesen, so ist er nun mit ganzer Seele, ja mit Leib und Seele christlicher Apostel: „Ich bin am achten Tage beschnitten, einer aus dem Volk Israel, nach dem Gesetz ein Pharisäer, nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der Gerechtigkeit im Gesetz gewesen unsträflich. Aber was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen Alles für Schaden geachtet, und achte es für Koth, auf daß ich Christum gewinne. Ich vergesse was dahinten ist, und strecke mich nach dem, was da vornen ist.“

Nirgends und niemals in seinem ganzen Leben thut Paulus einen Schritt umsonst, nirgends ist indifferente Zufälligkeit oder gemächliches Sichgehenlassen, auch im Kleinsten bewahrt er jene straffe, männliche Haltung, welche die Frucht ist eines nach festen Grundsätzen beharrlich und allseitig geregelten Lebens. So ist es ihm grundsätzliche Ehrensache, nur da zu predigen, wo Christi Name noch unbekannt ist, damit er nicht auf frem=

den Grund baue, und nirgends hat er das vergessen oder nicht geachtet. Um seinen Gegnern allen Vorwand abzuschneiden, läßt er sich nicht, wie er wohl Macht hätte, von den griechischen Gemeinden unterhalten, sondern kann in seiner Abschiedsrede zu Milet sagen: „Ihr wisset selbst, daß mir diese Hände zu meiner Nothdurft und derer, die mit mir gewesen sind, gedienet haben. Tag und Nacht arbeiteten wir, daß wir Niemand beschwerlich wären." Und mit welcher Energie er diesen Grundsatz festhielt, mag aus seinen eigenen Worten entnommen werden: „Es wäre mir lieber, ich stürbe, denn daß mir Jemand diesen Ruhm sollte zunichte machen."

Diese Energie ist ein Grundzug alles seines Thuns, des apostolischen sowohl wie des rein persönlichen: alle Halbheit, alles Schwanken ist ihm unerträglich. Als Petrus in Antiochia wider bessere Ueberzeugung sich beikommen ließ, die Tischgenossenschaft mit den Heidenchristen abzubrechen, da tritt er selbst ihm, dem hochansehnlichen Apostel, mit scheltenden und strafenden Worten entgegen; den Johannes Marcus, der kein rechtes Herz oder keinen rechten Muth für die apostolische Missionswanderung hatte, will er nicht wieder auf eine Reise mitnehmen; und wie Barnabas darauf bestehen will, ist Paulus rasch entschlossen: er geht für sich allein, ohne Barnabas, seinen Weg. Auf jener Fahrt, die ihn als Gefangenen nach Rom brachte, als schrecklicher Sturm der gesammten Bemannung den Muth nahm, da ermuthigt er allein die andern, und mitten in der allgemeinen Verwirrung und Kopflosigkeit ist ers allein, der Geistesgegenwart und Muth genug behält, um mit rascher Energie, seine Wächter zu seinen folgsamen Untergebenen machend, die nöthigen Maßregeln ins Werk zu setzen.

Hier ist wohl auch der Ort, von jener Klarheit des Geistes zu reden, die trotz der starken Erregbarkeit seines Wesens ihn immer mit überlegenem, ruhigem Scharfblick seine Lage rasch übersehen und die rechte Haltung und das rechte Wort finden ließ. Sehen wir nur jene zwei wunderbaren Situationen an, als er die Straßen der Stadt der Philosophie und der Künste

durchwandelt hatte und nun von dem leichtfertigen, neugierigen Athenienservolk auf dem Areopag stund; und als er von dem Römer Festus als „interessante Erscheinung“ seinem hohen Gast, dem König Agrippa, zum Zweck einer piquanten Unterhaltung vorgeführt wurde, und er nun in seinen Ketten vor den Beiden und der Schaar ihrer Höflinge hereintrat — wie ist in den beiden Reden, die er dort und hier hielt, jeder Satz, jedes Wort so wohl erwogen, so vollkommen der augenblicklichen Lage angepaßt, so sicher treffend, durch die hohe heilige Macht der Wahrheit nicht minder wie durch die unvergleichlich gelungene psychologische Bemessung der Form unwiderstehlich den Hörern wider Willen ins Herz sich tief hinein bohrend! Diese beiden Reden sind in der That wahre Meisterwerke edler Rhetorik. Die Athener und Agrippa sind uns deß Zeugen genug! —

Die Stärke seines Wesens zeigt sich endlich auch in des Apostels Gemüthsleben, welches nicht minder reich als sein Geist ausgestattet war. Denn er ist nichts weniger als ein Verstandesmensch oder ein starrer, für menschliches Gefühl verlorener Heiliger, sondern im Gegentheil: unter all den tausend Vorkommnissen des äußeren Lebens war keins, das nicht den Weg zu seinem Herzen gefunden, dem nicht dort ein verwandter Klang entsprochen hätte. Die Stärke des Geistes machte bei Paulus das Gemüthsleben nicht ärmer, sondern wieder nur kräftiger, gehaltvoller. Ich will zunächst nur seine unvergleichlich innige Liebe zu seinen Gemeinden hervorheben. „Ihr meine lieben und gewünschten Brüder, meine Freude und meine Krone!“ schreibt er an die Philipper — nur eine wirklich zärtliche Liebe kann so reden. Welche schonende Feinheit ist es, wenn er den 2. Brief an die Korinther, die sich so stark und viel, auch an ihm selbst, versündigt hatten, damit anfängt, daß er ihnen seine inzwischen, seit der Absendung des ersten Briefes, eingetretenen schweren Erlebnisse erzählt, und die Besprechung ihres Verhältnisses zu ihm und ihres Verhaltens gegen ihn nur wie gelegentlich einflicht, und zwar so, daß er immer nur an

die als zweifellos von ihm vorausgesetzte Liebe der Leser zu ihm appellirt!

Welche rücksichtsvolle Zartheit der Liebe liegt z. B. auch darin, daß er den Epaphroditus, den besonderen Liebling der Gemeinde von Philippi, als er von einer tödtlichen Krankheit genesen war, zu ihr sandte, um sie für die um ihn ausgestandene Angst zu entschädigen. Aber er trägt überhaupt jede Gemeinde besonders in seinem Herzen, an jede schreibt er gerade nach ihrem Bedürfniß, mit bewundernswerther Feinheit richtet er alle Worte und Wendungen so ein, wie sie gerade am wohlthuendsten wirken möchten. Jede Freude, die er erfahren, theilt er mit, jedes Leid das sie erfahren, spürt er nach. Jede wichtige Wendung in seiner apostolischen Thätigkeit, jede besondere Situation einer Gemeinde gegenüber weckt den Widerhall tiefer Empfindung in ihm. Als er unter trüben Ahnungen und Vorzeichen das letzte Mal nach Jerusalem reiste und von den Gemeinden Abschied nahm, mit dem Bewußtsein, sie nie wieder zu sehen, und Alles weinend ihn umringte, da ging auch ihm bitterer Schmerz bis ins innerste Mark: „Was machet ihr, daß ihr weinet und brechet mir mein Herz?“

Aber, wie schon gesagt, groß und stark, von männlicher Haltung sind auch seine weichsten Empfindungen, nirgends auch nur eine Spur von Selbstverlorenheit in leidenschaftlichem Erguß, oder gar von einer schwächlichen Sentimentalität — durch ihre keusche, hohe Einfalt dringen sie in's Herz. „Meine Kindlein, welche ich abermal mit Schmerzen gebäre“ — welche Tiefe der Empfindung und des Ausdrucks gegenüber einer Gemeinde, die ihm und seinem Evangelium untreu werden will, und die er mit starken Liebesarmen festzuhalten sich bemüht!

Aber auch die andere, dunkle Kehrseite dieses Empfindungslebens fehlt nicht. Paulus kann auch in grimmigem Zorn entbrennen, und gerade da um so heftiger, wo seine Liebe gekränkt worden. In Korinth hat ihm eine Rotte tückischer Juden Unkraut in den Waizen gesät, hat ihm fast schon die Liebe einer

seiner herrlichsten Gemeinden gestohlen. Wie richtet er sich da so hoch auf, wie geht seine zürnende Rede brausend wie Meereswogen über die pflichtvergessene Gemeinde, über die hinterlistigen Verführer! Da spürt man's ihm ab, daß jeder Nerv seines Wesens zuckt, daß das Blut mit stürmischer Heftigkeit ihm durch die Adern rollt — es ist die ganze furchtbar prächtige Herrlichkeit des gewaltigen Cholerikers, die da aufgedeckt vor uns liegt. Nicht wilde Leidenschaftlichkeit, sondern der tiefe, gehaltene Groll gekränkter Liebe und verletzter apostolischer Würde entlädt sich wie langhinrollender Donner über den Häuptern der Korinther. Aber doch dringt die Liebe immer wieder in herzergreifenden Worten da und dort durch das Gewölke, und am Ende, unmittelbar nach dem Schelten, bricht sie wie Gottes freundliche Sonne vollends durch: „Zuletzt, meine Brüder, freuet euch, seid vollkommen, tröstet euch, habt einerlei Sinn, seid friedsam, so wird Gott der Liebe und des Friedens mit euch sein." —

Es wäre noch viel zu sagen von dem wunderbaren Mann, der eine Ausgestaltung der Herrlichkeit menschlichen Wesens ist wie kaum ein anderer. So ist z. B. eben wegen ihres unerschöpflichen Reichthums eine seiner schönsten Seiten noch ganz bei Seite geblieben, nämlich derselbe helle und tiefe Blick in die Dinge der natürlichen Welt, der auch an Pauli großem Abbild, an Luther, so stark hervortritt, und für den es genügt, an jene einzige Stelle zu erinnern: „Denn das ängstliche Harren der Creatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Sintemal die Creatur unterworfen ist der Eitelkeit ohne ihren eigenen Willen, sondern um deßwillen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung, daß auch sie, die Creatur, frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Creatur sehnet sich mit uns und ängstiget sich noch immerdar." Wo hat es je eine tiefere, eine liebevollere Naturphilosophie gegeben, als diese? — Es zeigt von einer lebendigen Freude, von einem liebenden Verständniß für das reine Naturleben,

wenn Paulus für so specifisch christliche Dinge wie das Verhältniß von Apostel und Gemeinde solche Bilder bringt: „Welcher ziehet in den Krieg auf seinen eigenen Sold? oder welcher weidet die Heerde, und isset nicht von der Milch der Heerde? welcher pflanzt einen Weinberg und isset nicht von seiner Frucht?“ Und wenn man verstehen will, wie Paulus, der christliche Apostel, so frisch und freudig sich auf sein römisches Bürgerrecht berufen und von dem Recht der provocatio ad Caesarem Gebrauch machen kann, so reicht es nicht aus, von gemeinen Klugheits- und Nützlichkeitsgründen zu reden, sondern den Schlüssel dazu gibt Röm. 13, wo der christliche Apostel eine so großartige Anschauung, ein so tiefes Verständniß und eine so heilige Ehrfurcht für die Naturordnung des Rechts, der Obrigkeit und des staatlichen Gemeinlebens an den Tag legt, daß auch vor der strengsten juristischen Kritik die apostolischen Worte mit Ehren bestehen werden. —

Es ist nicht immer der Fall, daß große Männer angenehm und liebenswürdig sind, daß einem das Herz warm wird in ihrer Nähe — aber bei Paulus muß es so gewesen sein. Er muß im persönlichen Umgang etwas unendlich Leutseliges und Gewinnendes, ja etwas hinreißend Liebenswürdiges, und trotz der Unscheinbarkeit seiner Gestalt und seiner Rede etwas wie mit magischer Gewalt die Herzen Gewinnendes gehabt haben. Es gibt nicht viele Menschen, die solche Liebe genossen haben, wie Paulus von seinen Gemeinden, eine Liebe, an die er selbst die Galater erinnert, indem er von seiner Anwesenheit bei ihnen sagt: „Wie waret ihr dazumal so selig! Ich bin euer Zeuge, daß, wenn es möglich gewesen wäre, ihr hättet eure Augen ausgerissen und mir gegeben“.

Aber nicht allein seine Gemeinden: den Heiden Festus und den Judenkönig Agrippa hat er mit dem unwiderstehlichen Zauber seiner persönlichen Erscheinung hingerissen, und selbst dem Centurio, der ihn gefangen nach Italien eskortirte, das Herz abgewonnen. —

Und wem ginge es nicht heutzutage noch immer so, wenn

er auch nicht die lebendige Gestalt selbst, sondern nur das in seinen Worten, seinen Briefen niedergelegte Bild des Apostels betrachtet? Und freuen wir uns, wenn neben dem christlichen Glauben an die von ihm gepredigte göttliche Wahrheit in uns zugleich auch die persönliche Liebe zu der hohen, majestätisch schönen Gestalt des Trägers solcher Predigt sich findet, die uns Herz und Sinn warm und offen erhalten kann für jene leider nur zu oft vergessene apostolische Blüthezeit der ersten Liebe. —

Der wahrhaft evangelische Standpunkt.

So eben*) kommt uns das erste Heft einer neuen vielversprechenden Zeitschrift in die Hände: der „Zeitschrift für Kirchenrecht", herausgegeben von Dr. Richard Dove, Privatdocenten der Rechte an der Universität Berlin. Hier lesen wir nun in dem Vorworte des Herausgebers S. 5 die Versicherung, es werde diese Zeitschrift, welche kein Parteiorgan werden solle, „sich bewußt bleiben, daß auf dem Gebiete wissenschaftlicher Untersuchungen über evangelisches Kirchenrecht jeder selbstständige Standpunkt berechtigt sei, sofern er nur wahrhaft evangelisch sei." „Aber" — fährt Hr. Dr. Dove fort — „evangelisch in dem vollen Sinne, daß ihm niemals das Bewußtsein des Zusammenhanges mit dem unwandelbaren Grunde der Kirche verloren geht, welchen der Erlöser gelegt hat." Das ist nun gewiß eine höchst bescheidene Anforderung an einen Standpunkt, der ein evangelischer sein will, daß ihm das Bewußtsein des von Christo gelegten Grundes nur nicht verloren gehen soll; wir würden dafür beständiges lebendiges Erfülltsein davon als unerläßlich ansehen. Hören wir aber, was Herr Dr. Dove weiter als Kennzeichen eines

---

*) Im Februar 1861.

wahrhaft evangelischen Standpunkts aufstellt. „Evangelisches Kirchenrecht," sagt er, „wird auch nur von solchen gefördert werden können, denen die Reformation nicht ein vereinzeltes geschichtliches Faktum ist, sondern denen sie noch gegenwärtig ein lebensvolles Prinzip bildet; nicht also von solchen, welche, indem sie den Gegensatz der Konfessionen innerhalb der evangelischen Kirche künstlich zu erweitern sich bemühen, sehnsuchtsvoll nach den Grundsätzen des Tridentinum hinüberschauen." Wir finden es natürlich sehr unbedenklich, wenn gesagt wird, daß ein sehnsuchtsvolles Hinüberschauen nach den Grundsätzen des Tridentinum, und daß die Betrachtung der Reformation als eines vereinzelten geschichtlichen Faktums mit einem wahrhaft evangelischen Standpunkt sich nicht reime. Auch das Bemühen um künstliche Erweiterung des konfessionellen Gegensatzes, das also nach dem Wortlaut der Bezeichnung ein wider die Wahrheit anstrebendes sein würde, erkennen wir mit Herrn Dr. Dove auf das entschiedenste — eben seiner Wahrheitswidrigkeit wegen — als ein unevangelisches an. Aber freilich ist da unsere Zustimmung in der Richtung auf ein bestimmtes abzuwehrendes Verhalten dadurch bedingt, daß wir dieses wirklich als eine absichtliche und künstliche Erweiterung des konfessionellen Gegensatzes anzuerkennen vermögen. Und da haben wir denn leider allen Grund zu vermuthen, daß es an dieser Bedingung fehle. Denn indem in der angeführten Stelle von einem Gegensatze der Konfessionen innerhalb der evangelischen Kirche die Rede ist, können wir kaum bezweifeln, daß auch unsere eigene Auffassung des Gegensatzes der beiden protestantischen Konfessionen, wornach er ein die Kircheneinheit ausschließender ist, als eine künstliche und unevangelische Erweiterung dieses Gegensatzes gelten soll. Ja, es wird uns daraus nur zu wahrscheinlich, daß auch hier wieder einmal das Wort „evangelisch" als gleichbedeutend mit „unionistisch" gebraucht werde, und daß der kurze Sinn der etwas langen und unklaren Rede am Ende wieder kein anderer sei, als der: zum wahrhaft evangelischen Standpunkt gehöre Unionsfreundschaft,

Gegner der Union seien als auf einem unevangelischen Standpunkt stehend zu betrachten, deshalb unfähig, das evangelische Kirchenrecht zu fördern, und daher bekehrungsbedürftig, wenn sie diesem neuen Zeitschriftunternehmen sich anschließen wollten *).

Kann denn aber wirklich ein, wenn auch noch so weitherziger, nur aufrichtiger und überzeugter Anhänger des lutherischen Bekenntnisses dieses als blosen Ausdruck einer Parteirichtung innerhalb einer s. g. evangelischen Kirche ansehen, die daneben den reformirten Bekenntnissen gleiche Geltung gewähren sollte? Muß er denn nicht überzeugt sein, daß diejenigen reformirten Lehren, welche nicht nur die Konkordienformel, sondern schon die Augustana als verwerfliche Irrthümer bezeichnet, ihre heutigen Bekenner zwar keineswegs von der Anerkennung, daß sie evangelische Christen seien, wohl aber von der Kirchengemeinschaft ausschließen? Wer in den lutherischen Bekenntnissen den Ausdruck seiner eigenen Ueberzeugung findet, der muß ja wahrlich auch davon ausgehen, daß zur Einheit der Kirche wesentlich gehöre „einträchtiges Predigen des Evangeliums nach reinem Verstand und Reichung der Sakramente gemäß dem göttlichen Worte" (consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum), und der kann ja doch wahrlich den reformirten Bekenntnißgemeinschaften nicht zugestehen, daß sie das Evangelium nach reinem Verstand predigen, daß sie die Sakramente in dem Sinne reichen, der wirklich dem Worte Gottes gemäß wäre. Es ist also jedenfalls für ihn subjektiv — und darauf kommt es doch zunächst hier an — kein Bemühen um künstliche Erweiterung des konfessionellen Gegensatzes, wenn er sich dagegen verwahrt, denselben als einen blos „innerhalb

*) Dem Unterzeichneten ist zwar die Ehre widerfahren, zur Theilnahme daran eingeladen zu werden; er muß aber nach dem Obigen fast vermuthen, es sei dabei angenommen worden, daß es ihm mit seiner lutherischen Bekenntnißtreue nicht so ganz Ernst sei.

der evangelischen Kirche" bestehenden zu betrachten, wenn er erklärt, nur von einer lutherischen und einer reformirten Kirche, nicht aber von einer evangelischen Kirche zu wissen, welche die sich so scharf widersprechenden lutherischen und reformirten Bekenntnisse zur gemeinsamen Grundlage haben sollte.

Unser Begriff von dem, was wahrhaft evangelisch ist, bringt es mit sich, daß wir, bei aller Entschiedenheit unserer lutherischen Ueberzeugung, bereitwilligst zugestehen, es könne das evangelische Kirchenrecht gar wohl auch von Reformirten und Unionsfreunden gefördert werden, und daß wir namentlich mit herzlichem Dank anerkennen, wie Vieles und Großes Richter, obwohl er ein Hauptvertheidiger der Union ist, für die Förderung des evangelischen Kirchenrechts wirklich geleistet hat. Denn nach unserem evangelischen Standpunkte ist das hinsichtlich des Glaubensgrundes hauptsächlich dadurch bedingt, daß Jemand in dem evangelischen Glauben der Rechtfertigung allein durch Christum steht. Wer diesen Glauben theilt, ist uns ein evangelischer Christ; mit ihm können wir, auch wenn er nicht Lutheraner ist, in Bearbeitung des Kirchenrechts sehr weit Hand in Hand gehen. Aber eben deswegen können wir den Standpunkt nicht als einen recht und vollkommen evangelischen ansehen, der überzeugten Lutheranern oder Reformirten, die als solche Gegner der Union sind, die Fähigkeit abspricht, zur Förderung des evangelischen Kirchenrechts mitzuwirken.

Allerdings scheint das nun auch das fragliche „Vorwort" insofern nicht thun zu wollen, als es hernach ausdrücklich auch von solchen Mitarbeitern der Zeitschrift spricht, welche „ihre Stellung innerhalb des lutherischen oder reformirten Bekenntnisses haben." Allein das geschieht nur in Verbindung mit der Versicherung, „die Zeitschrift werde nicht suchen, was die evangelischen Konfessionen trennt, sondern was sie bindet." Und das lautet eben im Zusammenhalt mit den vorhergehenden Aeußerungen doch wieder so, als wenn auch die lutherischen und reformirten Mitarbeiter der Zeitschrift daran als an ein Grundgesetz derselben gebunden sein sollten, das, was die

evangelischen Konfessionen trennt, nicht nur nicht zu suchen, sondern als blosen Schein ohne Wesen zu behandeln, als etwas, das in einem wahrhaft evangelischen Kirchenrecht gar nicht berücksichtigt, am wenigsten irgendje betont und hervorgehoben werden dürfe. Demgegenüber aber können wir uns der Frage nicht enthalten, ob das mit der Freiheit der Wissenschaft vereinbar sei, welche doch gerade einer solchen Zeitschrift hauptsächlich am Herzen liegen sollte, wenn von derselben die Entwicklung lutherisch kirchlicher Ansichten von vornherein und ein für allemal streng ausgeschlossen, wenn darin nur die Vertretung unionsfreundlicher Ansichten geduldet wird? Wir fürchten sehr, daß, wenn dies wirklich die wahre Meinung des Herausgebers wäre, gerade dadurch die neue Zeitschrift, so trefflich sie sonst werden mag, doch zu der von ihr selbst abgelehnten Stellung eines Parteiorgans unvermeidlich herabsinken würde. Wir wünschen also sehr, hierin ihr Vorwort mißverstanden zu haben.

Scheurl.

Die Schleswig-Holsteinische Landeskirche.

In dem 23. Bd. der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche p. 50 hat Herr Pastor Helweg in Hadersleben die Einheit der Schleswig-Holsteinischen Kirche geleugnet und behauptet, es sei dieselbe nie ausgesprochen. Herr Pastor Hansen hat zwar in demselben Bd. p. 111 dieser Behauptung widersprochen, ohne jedoch näher auf die Sache einzugehen, und auch sonst hat sie meines Wissens keine Widerlegung gefunden.

Es ist begreiflich, daß die Dänen, deren ausgesprochene Absicht darauf gerichtet ist, das Herzogthum Schleswig dem Königreiche Dänemark zu incorporiren, und die dadurch veranlaßt sind, die staatsrechtliche Verbindung Schleswigs und Holsteins wider besseres Wissen zu bestreiten, gerne auch die kirch-

liche Verbindung der Herzogthümer wegdemonstriren möchten. Dabei ist es bekannt, daß die Dänischen Geistlichen kein Bedenken tragen, die Kirche ihren politischen Bestrebungen dienen zu lassen, und daß sie es auch bei wissenschaftlichen Erörterungen für erlaubt halten, der Wahrheit einige Gewalt an zu thun, wenn ihre politischen Zwecke dies nothwendig machen. Die oben erwähnte Deduction des Herrn Pastor Helweg liefert dafür einen starken Beweis. Sosehr ich mich nun aber versucht fühle, dies im Einzelnen nachzuweisen, so würde ich dafür doch diese Zeitschrift nicht für den geeigneten Ort halten. Dagegen hoffe ich, daß eine einfache Darlegung der in Betracht kommenden kirchenrechtlichen und kirchenhistorischen Thatsachen auch für ein größeres theologisches Publicum nicht ohne alles Interesse sein werde.

Herr Helweg hat sich zunächst für seine Behauptung auf die Zustände vor der Reformation berufen. Es wird daher, und um die späteren Vorgänge zu erklären, nothwendig sein, zuerst kurz anzugeben, wie sich die Kirchenverfassung der Herzogthümer zur katholischen Zeit gestaltete.

Als in Folge der fränkischen Siege über die Sachsen das Christenthum auch im Norden der Elbe verbreitet wurde, ward schon von Karl d. G. die Errichtung eines Erzbisthums in Hamburg für den gesammten Norden beabsichtigt, ein Plan, der aber erst 831 durch die Weihung Anschars zur Ausführung kam, dem schon 845 zugleich das Bisthum Bremen übertragen wurde. Erst ungefähr 100 Jahre später erhielt dieses Erzbisthum Suffragane. Für Wagrien ward 952 ein Bisthum in Oldenburg (später 1163 nach Lübeck verlegt) errichtet, dessen Sprengel sich im Norden bis an die Schlei erstreckte. Ferner wurden in Schleswig und Ripen Bischöfe eingesetzt, die zwar schon 948 mit dem Hamburger Erzbischof auf der Ingelheimer Synode erschienen, deren Sprengel aber erst um 965 eine festere Begrenzung erhielten, bei welcher Gelegenheit die damals noch zum deutschen Reiche gehörige Schleswig'sche Mark (der District zwischen Schlei und Eider) von dem Oldenburger

Bisthum getrennt und dem Schleswig'schen beigelegt sein wird. Damals ertheilte der deutsche Kaiser Otto I. den Bisthümern Schleswig, Ripen und Aarhuus einen Freiheitsbrief, aus dem jedoch auf eine Herrschaft des Kaisers über jene Gegenden nicht geschlossen werden darf. Im Jahre 987 endlich wird zuerst des Bisthums Odensen erwähnt. Als darauf im Jahre 1104 das Erzbisthum Lund errichtet wurde, kamen die Bisthümer Schleswig, Ripen und Odensen unter dieses Erzbisthum.

Zur Zeit der Reformation war demnach die kirchliche Eintheilung des Landes folgende. Unter dem Hamburg-Bremer Erzbischof stand der Bischof von Lübeck, dessen Sprengel in Holstein die Osttheile bis an den Kieler Hafen und die Swentine umfaßte, während das übrige Holstein zur Diöcese Hamburg gehörte. Von dem Herzogthum Schleswig stand der größte Theil unter dem Bischof von Schleswig. Nur der Nordwesten des Landes mit 50 Kirchen stand unter dem Bischof von Ripen und die Inseln Alsen und Arröe und die ein besonderes Lehn bildende, nicht zum Herzogthum Schleswig gehörige Insel Fehmarn gehörten zum Bisthum Odensen *).

Wenn es nicht schon anderweitig genügend feststände, daß die Grenzen der Bisthümer nicht mit den politischen Landesgrenzen zusammenfielen, so würde dies aus dem Vorstehenden unzweifelhaft hervorgehen. Es ist aber um so weniger zuläßig, sich auf diese Verhältnisse zu berufen, um die Einheit der Schleswig-Holsteinischen Landeskirche zu bestreiten, weil die kirchliche Eintheilung lange festgestellt war, bevor die Constitutio Waldemariana festsetzte, daß das Herzogthum Schleswig nicht mit der Krone Dänemark vereinigt werden solle, so daß ein Herr über beide wäre, und Graf Gerhard (1326) die Belehnung mit dem Herzogthume Schleswig erlangte, und bevor nach hundert-

*) Vergl. Jensen Versuch einer geschichtlichen Darstellung der Kirchenverfassung im Herzogthum Schleswig in Falcks Staatsbürgl. Magazin Bd. 7 p. 1.

jährigem Kampfe die Verbindung beider Herzogthümer gesichert und auch von Dänischer Seite anerkannt war. Ferner weil unter der Herrschaft der katholischen Kirche überall von keiner Schleswig-Holsteinischen Landeskirche die Rede sein konnte: Landeskirchen haben sich vielmehr erst in Folge der Reformation entwickelt. Es wird unnöthig sein, hier daran zu erinnern, daß die evangelische Kirche durch die Reformatoren zu keiner vollständigen Organisation gelangte, daß vielmehr, nachdem die bischöfliche Gewalt aufgehoben war, die Reformatoren selbst sich veranlaßt fanden, zuerst freilich in Erwartung eines allgemeinen, die Kirche reformirenden Concils, die weltliche Macht aufzufordern, sich der Kirche anzunehmen, und daß dann unter der Einwirkung mannigfacher verschiedener Einflüsse die einzelnen Landeskirchen mit mehr oder weniger eigenthümlicher Verfassung sich ausbildeten. Hier wird es nur darauf ankommen, nachzuweisen, daß die Schleswig-Holsteinische Landeskirche sich so als eine beiden Herzogthümern gemeinsame entwickelt hat, und daß die gemeinsame Landeskirche bis auf die neueste Zeit bestanden hat und regierungsseitig anerkannt ist. Dagegen werde ich Betrachtungen über die nachtheiligen Folgen, welche eine gewaltsame Zerreißung dieses seit der Reformation bestandenen Bandes für die Kirche haben muß, nicht anstellen, meine theologischen Leser werden darüber ein viel begründeteres Urtheil haben.

Zuvörderst muß ich indessen noch einen andern Punct erledigen. Herr Helweg hat sich auch darauf berufen, daß unterm 22. März 1587 von dem Reichskammergericht selbst entschieden sei, es gehöre das Stift Schleswig nicht zum deutschen Reiche. Der ganze Proceß, worauf hier hingedeutet wird, betraf nun aber nicht die Kirche, noch weniger die Frage, ob die Schleswig-Holsteinische Landeskirche ein Glied der allgemeinen deutschen evangelischen Kirche sei, sondern er betraf die Frage, ob von den weltlichen Besitzungen des Bisthums Schleswig Reichssteuern zu erlegen seien. In der Reichs-Matrikel

von 1521 war nemlich auch das Stift Schleswig aufgeführt, und das Reichskammergericht entschied unterm 22. März 1587, daß es aus einem Irrthum geschehen sei*).

Als die Reformation bald nach 1517 in den Herzogthümern Eingang gewann, war der derzeitige alleinige Regent derselben, König Friedrich I., durch seine Handveste (Wahlcapitulation) eidlich verbunden, im Königreiche Dänemark die alte Lehre zu erhalten. In den Herzogthümern aber war er in Beziehung auf die Kirche nicht gebunden und hier ließ er der Reformation nicht blos freien Lauf, sondern er fing schon an, durch seinen Sohn und Statthalter in den Herzogthümern, den nachherigen König Christian III., in den Jahren 1526—28 die evangelische Kirche zu organisiren. Und zwar begann diese Wirksamkeit in dem nördlichsten Theile des Herzogthums Schleswig, in Hadersleben, wo der Prinz Christian residirte. Es ist dies um so bemerkenswerther, da daraus deutlich hervorgeht, daß damals Niemand daran dachte, ein Recht Dänemarks an Schleswig in kirchlicher Beziehung, selbst nicht hinsichtlich derjenigen Districte, welche bisher zu Dänischen Bisthümern gehört hatten, zu behaupten. Denn die von Hadersleben ausgehende Visitation und Reformation erstreckte sich auch auf die bisher zum Stifte Ripen gehörigen Schleswig'schen Kirchen. Als darauf, nach dem Tode Friedrich I., der König Christian III. für sich und seine noch unmündigen Brüder die Regierung der Herzogthümer antrat und die Landes-Privilegien bestätigte, erklärte er darin „— — des Gelouens haluen schall alle Dink undt Doent fry staen bet so lange Unse unmündigen Broedern tho ehren mündigen Jahren kaemen moegen. Wat alsdann dorch Uns neuenst Praelaten, Rede, Manne undt Steden vor gödtlich, ehrlich, christlich undt billich mit den Gestlicken angesehen werdt, dat idt den uth gemeiner Eindracht sine Male unde Stade neme — —". Die solcherweise zugesagte Ordnung der Kirche, abgesondert von dem Königreiche Däne-

*) Moser deutsches auswärtiges Staatsrecht p. 431.

mark, aber gemeinsam für beide Herzogthümer unter Mitwirkung der Landstände, ist denn auch in versprochener Weise zur Ausführung gekommen. Als am 25. Januar 1541 der letzte katholische Bischof von Schleswig, Gottschalk von Ahlefeldt gestorben war, traf der König mit dem Domcapitel eine Vereinbarung, wornach an die Spitze desselben ein evangelischer Bischof oder Superintendent treten, das Capitel selbst aber in ein Consistorium für das ganze Herzogthum und in eine gelehrte Schule umgewandelt werden sollte, und demnächst legte der König im folgenden Jahre den in Rendsburg versammelten Landständen beider Herzogthümer die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung vor, die, nachdem sie von diesen angenommen war, von dem Könige für sich, seine unmündigen Brüder und ihre allerseits Erben und Nachkommen, Herzogen zu Schleswig-Holstein, publicirt wurde und bis auf den heutigen Tag in Kraft geblieben ist. Die zwei Jahre später (1544) vorgenommene s. g. Theilung*) der Herzogthümer zwischen König Christian III. und seine Brüder, die Herzoge Johann den Aelteren

*) Eine eigentliche Landestheilung war es nicht. Vielmehr hatten die Landstände alle drei Brüder zu Landesherrn erwählt und angenommen, und diese hatten nur die Aemter hinsichtlich der Kammergefälle und der Verwaltung unter sich vertheilt, während die Prälaten, Klöster, adlichen Güter und in gewisser Weise die Städte unter gemeinschaftlicher Regierung blieben, auch die allgemeinen Gesetze von allen Landesherrn gemeinsam erlassen wurden, und die Steuerbewilligung der Landstände sich auch auf die privativen Antheile bezog. Beiläufig mag hier noch berichtigt werden, daß Tilemann von Hussen keineswegs, wie Helweg sagt, der erste und letzte evangelische Bischof von Schleswig war. In Folge der Theilung von 1544 konnte der Bischof allerdings die in der Kirchenordnung beabsichtigte Stellung eines Generalsuperintendenten für das ganze Herzogthum nicht mehr behaupten, und das Bisthum ward daher nur eine an Prinzen verliehene Pfründe, die als solche bis 1624 bestand. Vergl. Michelsen und Asmussen Archiv f. Staats- und Kirchengesch. Bd. 2 p. 471.

und Adolph, änderte zwar Manches in den kirchlichen Verhältnissen, wie man sich deren Organisation bei Erlassung der Kirchenordnung gedacht hatte, weil nun jeder der Landesherrn in seinem privativen Antheile die Episcopalrechte beanspruchte, aber auf die Einheit der Kirche und die fortdauernde Gültigkeit der Kirchenordnung hatte das keinen Einfluß. Das geht deutlich hervor aus der Einführung der Kirchenordnung in Ditmarschen, nach dessen Eroberung 1559, wobei es ausdrücklich heißt „damit gleichförmige Ordnung in aller Ihro Königl. Majestät und Fürstl. Gnaden Landen erhalten werde." Noch unzweifelhafter aber aus der dem Schleswig'schen Domcapitel von König Christian IV. 1593 ertheilten Privilegienbestätigung, worin es heißt: „Nachdeme Uns heute in dato, unter andern unsern Landständen der Fürstenthümer Schleswig, Holstein und Stormarn 2c. die Würdige Unsere liebe Getreue, Unser Thum-Capitul zu Schleswig, die gebührliche Pflicht der Erbhuldigung gethan — — bestätigen und confirmiren also ermeldtem Unserm Thum-Capitul zu Schleswig, wie obgedacht, alle ihre Gerechtigkeit — — insonderheit auch die, von Unserm Herrn Großvater Seel. mit denen Landständen im 1542 Jahr zu Rendesburg aufgerichtete Kirchen-Ordnung*)." Auch in der 1636 von beiden Landesherrn nach vorgängiger Verhandlung mit den Ständen erlassenen Constitutio betr. die Ecclesiastica und Criminalia wird ausdrücklich auf die Kirchenordnung Bezug genommen, und es wurden in Folge derselben zwei Generalsuperintendenten bestellt, die abwechselnd, wie die gemeinschaftliche Regierung unter beiden Landesherrn wechselte, die adlichen Kirchen in beiden Herzogthümern visitiren sollten.

Wir überlassen es unsern Lesern darnach zu beurtheilen, ob die Kirche der Herzogthümer, wie Herr Helweg glauben machen will, damals nur in eine administrative Verbindung gebracht sei.

---

*) Abgedruckt bei Nordt Beiträge zur Erläuterung der Civil-Kirchen- und Gelehrten-Hist. Bd. 1 p. 26.

Bekanntlich wird aber Dänischer Seits großes Gewicht gelegt auf die Hergänge des Jahres 1721, die man gerne als eine Eroberung des Herzogthums Schleswig bezeichnen möchte, während es klar ist, daß der König seinen eigenen Antheil nicht erobern konnte, und offenbar nichts geschah, als daß er den Herzog als Mitregenten im Herzogthume Schleswig verdrängte, ohne daß er sein eigenes Regierungsrecht an den Herzogthümern dadurch zu ändern vermocht hätte. Es ist hier der Ort nicht, auf diesen Punct näher einzugehen, für die vorliegende Frage wird es vielmehr genügen, nachzuweisen, daß auch nach diesem Zeitpuncte die Einheit der Schleswig-Holsteinischen Kirche anerkannt ist.

In dieser Beziehung wird es genügen, auf nachstehende Thatsachen aufmerksam zu machen. Zunächst auf die noch fortdauernde, niemals bestrittene Gültigkeit der Kirchenordnung, wie dieselbe denn auch in der von der Schl. Holst. Lauenb. Kanzlei veranstalteten Systematischen Sammlung der annoch gültigen Verordnungen Bd. 3 aufgenommen ist; ferner auf die fortwährende Gemeinsamkeit der kirchlichen Gesetzgebung, der kirchlichen Aufsicht und des Cultus. Daß die Deutsche, seit 1816 Schleswig-Holstein-Lauenburgische Kanzlei die Behörde war, durch welche der König seine ihm in den Herzogthümern mit Ausnahme der zu den Bisthümern Ripen und Odensen gelegten Districte zustehenden Episcopalrechte ausübte, ist schon von Herrn Helweg angeführt. Zahlreiche Belege gemeinsamer Gesetze liefert für alle Perioden die schon erwähnte Systematische Sammlung, und noch unterm 10. März 1840 ist eine neue umfaßende Anordnung wegen der Feier der Sonn- und Festtage für beide Herzogthümer erlaßen. In Beziehung auf die Aufsicht hat Herr Helweg selbst schon auf die fast ein Jahrhundert bestandenen gemeinsamen Synoden, sowie auf den Umstand aufmerksam gemacht, daß die Generalsuperintendentur für beide Herzogthümer mehrfach in einer Person vereinigt war. Hinzuzufügen ist nur, daß selbst als man dänischer Seits schon anfing, die staatsrechtliche Verbindung beider Herzog-

thümer lösen zu wollen und daher im Jahre 1834 abgesonderte Provinzialstände für jedes der Herzogthümer eingeführt wurden, doch die kirchliche Aufsicht für beide Herzogthümer der gleichzeitig errichteten Schleswig-Holsteinischen Regierung übertragen wurde. Hinsichtlich der Gemeinsamkeit des Kultus wird es genügen, auf das gemeinsame Gesangbuch, das in dem Allerh. Privilegio ausdrücklich als das Schleswig-Holsteinische bezeichnet wird, auf den durch Allerh. Rescript vom 1. Juli 1785 eingeführten Landescatechismus, sowie auf die unterm 2. December 1796 confirmirte Schleswig-Holsteinische Agende hinzuweisen. Herr Helweg bezeichnet zwar die Einführung dieser Agende als einen mißlungenen Versuch: zur Berichtigung dieser Anführung ist nur anzuführen, daß die Regierung, wenn sie gleich von einer zwangsweisen Einführung abstand und, den Gemeinden den ihnen gebührenden Antheil an der Ordnung des äußern Gottesdienstes einräumend, auch den Fortgebrauch der früher üblichen Formulare gestattete, doch niemals die Einführung zurückgenommen hat *).

Schließlich möge es mir gestattet sein, noch zwei specielle Puncte zu berühren.

Der erste betrifft die Dänischen Bisthümern unterlegten Kirchen des Herzogthums Schleswig. Es ist schon oben bemerkt worden, daß König Christian III, als er, damals noch Statthalter in den Herzogthümern, 1526—28 die Reformation durchführte, auch die bisher zum Stifte Ripen gehörig gewesenen Kirchen seiner Wirksamkeit unterzog. In der Theilung von 1544 kam nun das Amt Hadersleben, wozu in weltlicher Beziehung die Mehrzahl dieser Kirchen gehörte, an den Herzog Johann den Aelteren. Nun erst machte man Dänischer Seits Ansprüche auf die Episcopalhoheit über diese Kirchen, was zu langjährigen Streitigkeiten führte, die endlich im Jahre 1576 durch einen Schiedsspruch des Churfürsten von

*) Vergl. Henke's Archiv für die neuere Kirchengeschichte Bd. 6 p. 55 und 652.

Sachsen, den s. g. Koldinger Receß*), zu Gunsten des Herzogs Johann entschieden wurden. Es waren nämlich zufolge der 1533 zwischen dem Königreiche Dänemark und den Herzogthümern abgeschlossenen Union Streitigkeiten, die zwischen beiden Ländern entstehen möchten, durch Schiedsrichter zu entscheiden. Ein solches Schiedsgericht war nun eben in Beziehung auf diese Streitigkeiten zusammenberufen worden, und der Churfürst von Sachsen entschied als Obmann. Wenig Jahre später aber starb Herzog Johann der Aeltere ohne Leibeserben, und bei der Theilung seines Antheils fiel das Amt Hadersleben dem Könige zu, und bald darauf unterlegte er die gedachten Kirchen wieder dem Bischof von Ripen. Da aber durch einen völkerrechtlichen Act die Episcopalhoheit über jene Kirchen dem Königreiche Dänemark abgesprochen war, so kann diese Unterlegung unter den Bischof von Ripen nur als eine einseitige Handlung betrachtet werden, die das Recht der Herzogthümer nicht berühren kann. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit der durch Verfügung vom 9. Novbr. 1811 eingeführten wechselseitigen Amtsfähigkeit der in den Herzogthümern und der bei der Kopenhagener Universität geprüften Kandidaten der Theologie, worauf sich Herr Pastor Helweg beruft und die factisch gleichbedeutend ist mit einer Erklärung, daß künftig Dänische Kandidaten in den Herzogthümern angestellt werden sollen. Herr Pastor Hansen hat in dieser Beziehung schon bemerkt, daß seit 1460, wo König Christian I zum Herzog von Schleswig-Holstein erwählt wurde, ein gemeinsames Indigenat bestand, daß die Universität in Kiel die gemeinsame Bildungsanstalt für alle Geistliche in den Herzogthümern war, und daß in gleicher Weise ein gemeinsames theologisches Examen bestand. Es ist dem nur hinzuzufügen, daß noch die Verfügung vom 19. März 1777 besagt; „daß Unsere eingebornen und denselben gleich zu achtenden Unterthanen in unsern Herzogthümern Schleswig und Holstein, wie

*) Abgedruckt in Falcks Staatsbürgerlichem Magazin Bd. 5. p. 456.

auch in unserer Herrschaft Pinneberg, Stadt Altona und Grafschaft Ranzau — — wenn sie Hoffnung haben wollen in besagten Herzogthümern und Landen zu civil oder geistlichen Aemtern, die mit Litteratis zu besetzen sind, befördert zu werden, es bei dem zweijährigen Aufenthalt zu Kiel nicht bewenden laßen sollen". Es ist mithin diese Amtsfähigkeit der Dänischen theologischen Kandidaten in den Herzogthümern lediglich ein einseitiger Eingriff in die Rechte derselben*).

Der zweite Punct betrifft die Frage, in wie weit die Schleswig-Holsteinische Landeskirche als ein Glied der Deutschen evangelischen Kirche anzusehen sei. Da die evangelische Kirche Deutschlands zu keiner festen Organisation gelangt ist, so wird es meines Dafürhaltens immer schwierig sein, diese Zusammengehörigkeit anders als aus dem allgemeinen Entwicklungsgange der Reformation nachzuweisen. Indessen möge es mir doch gestattet sein, ein Paar Aeußerungen unserer Gesetzgebung anzuführen, die zeigen dürften, daß die Regierung selbst früher einer solchen Auffassung nicht so ferne stand. In der Confirmation der neuen Kirchenagende vom 2. Decbr. 1796 heißt es: „Confirmiren und bestätigen auch gedachte neue Kirchenagende mittelst dieses Unsers offenen Briefes also und dergestalt, daß sie — — zum künftigen allgemeinen Gebrauch in den Kirchen bemeldeter Unserer Herzogthümer und deutschen Lande eingeführt werden solle". Ferner heißt es in der Verordnung vom 4. Septbr. 1744, daß die öffentliche Communion „in Unsern deutschen Landen, in specie in Unserm Herzogthum Schleswig, dem Herzogthum Holstein, Unsers Antheils, Unserer Herrschaft Pinneberg und Grafschaft Ranzau" eingeführt werden solle. Endlich entbieten König Christian IV. und Friedrich, beide Herzoge zu Schleswig, Holstein, Stormarn und der Dithmarschen in dem Edict vom 12. Juli 1634 allen Eingesessenen ihrer Fürstenthümer Schleswig, Holstein und de-

*) Das Nähere über dieses Indigenat s. in meiner Schrift über den Civilstaatsdienst p. 56.

ren incorporirten Lande ihre Gnade, sie erinnernd „Nachdem Gott der Allmächtig, das Reich Teutscher Nation, unser geliebtes Vaterland — — mit unaufhörlichem Krieg — heimgesucht, daß Wir bereits längst vor diesem, umb Abwendung solches Göttlichen Zorns, und Eyffers, in Unsern Aemptern, und Städten, gewisse Betetage, anstellen lassen".

Es ist begreiflich, daß man Dänischer Seits nicht gerne an solche Aeußerungen erinnert wird. Ich meinerseits enthalte mich jedes Commentars.

Prof. Dr. Ravit.

Vorstellung der Diöcesan-Synode Steben.

Folgende allerunterthänigste Vorstellung der Mitglieder der Diöcesan=Synode Steben an Seine Majestät den König vom 19. September 1860, die Ausgleichung des der Kirche, den Unterrichts= und Wohlthätigkeitsstiftungen durch das Ablösungsgesetz zugefügten Schadens betreffend, ist uns zur Veröffentlichung übergeben worden.

Allerdurchlauchtigster, Großmächtigster König

Allergnädigster König und Herr!

Die allerunterthänigst Unterzeichneten nahen sich dem Throne Ew. Königlichen Majestät, des erhabenen Schirmherrn unserer protestantischen Kirche, von Allerhöchstdessen Gerechtigkeit, Gnade und Huld sie mit Gewißheit die Abhilfe ihrer Klagen erwarten darf, um Allerhöchst demselben Nachstehendes in tiefster Ehrfurcht vorzutragen.

In Tit. IV. §. 9 der Verfassungsurkunde ist die ausdrückliche Königliche Zusicherung enthalten:

„Allen Religionstheilen, ohne Ausnahme, ist das Eigenthum der Stiftungen und der Genuß ihrer Renten

nach den ursprünglichen Stiftungsurkunden und dem rechtmäßigen Besitze, sie seien für den Cultus, den Unterricht oder die Wohlthätigkeit bestimmt, vollständig gesichert."

Wie tief dieses Königliche Wort durch das am 4. Juni 1848 erschienene Ablösungsgesetz, dessen Tragweite und Folgen in einer sturmbewegten Zeit wohl nicht ganz überschaut werden konnten, erschüttert worden ist, bedarf kaum einer nähern Ausführung. Es leuchtet auf den ersten Blick von selbst ein, daß, wenn wohlbegründete, durch unvordenklichen Besitz geheiligte Rechte und Einkommenstheile, wie die Frohnden und der Blutzehnten, ohne alle Entschädigung gestrichen, wenn andere ständige Reichnisse ohne Weiteres durch die Umwandlung in Bodenzins um 20% abgemindert und für die Ablösung von Handlöhnen und Todtenfällen Aequivalente bestimmt werden, die für den wirklichen Anfall nicht entfernt eine Ausgleichung gewähren, den Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitsstiftungen ungeheuere Verluste dadurch zugegangen sein müssen. Nicht minder ist dies der Fall bei der Fixation und Ablösung der denselben zuständigen Zehntrechte. Denn wenn ein Ablösungspreis

von 13 fl. für Waizen,
„ 11 fl. für Korn,
„ 9 fl. für Gerste,
„ 5 fl. für Haber,

festgesetzt wird, der durch die Ablösung sich

bei dem Waizen auf 10 fl. 24 kr.,
„ „ Korn „ 8 fl. 48 kr.,
„ der Gerste „ 7 fl. 12 kr.,
„ dem Haber „ 4 fl. — kr.,

reducirt, während die Normalpreise dermalen und seit längerer Zeit um das Doppelte, ja fast Dreifache höher stehen, so ergibt sich auch hier ein Ausfall, der in der bedenklichsten Weise das Eigenthum der genannten Stiftungen beeinträchtigt und deren Bestand theilweise sogar in Frage stellt. Es haben auf diese Weise nicht nur von den besser dotirten Pfarreien einzelne Ver-

künfte in ihrem wirklichen Ertrage von 1000 fl. und darüber jährlich erlitten, sondern es sind auch von den geringeren nicht wenige unter die Congrua von 600 ja von 500 fl. und damit unter die Möglichkeit einer standesgemäßen Existenz ihrer Inhaber herabgesunken, während die Wohlthätigkeits- und Unterrichtsstiftungen an der Erfüllung ihrer Stiftungszwecke nach allen Seiten gehindert sind.

Damit ist der Kirche, auf deren ewige Fundamente der Staat eigentlich gebaut ist, die demselben seine Bürger zur Sittlichkeit und zur Religiosität heranzuziehen die hohe Bestimmung hat, und deren Diener auch sonst vielfach zur Erfüllung der Staatszwecke täglich mehr in Anspruch genommen werden, eine wahre Todeswunde geschlagen worden, die, wenn sie nicht geheilt wird, sicher die verderblichsten Folgen für den Staat selbst nach sich ziehen wird. Wir sehen jetzt ganz davon ab, welches schmerzliche Gefühl dieser Eingriff in das geheiligte Eigenthum der Kirche bei den Trägern des geistlichen Amtes hervorrufen, welche Muthlosigkeit sich ihrer bemächtigen mußte, als sie sich in wohlbegründeten Rechten so schwer beeinträchtigt und ihre treue Anhänglichkeit an Thron und Verfassung in schwerer Zeit mit so ungeheueren Verlusten an ihrem Einkommen belohnt, als sie sich einer Staat und Kirche mit gleicher Auflösung bedrohenden Umsturzpartei als Opfer preisgegeben sahen, und fassen hier nur den Schaden in's Auge, welcher der Kirche in Zukunft hauptsächlich dadurch zugehen wird, daß bei den geringen Aussichten einer gesicherten Existenz ihrer Diener nur wenige und unter diesen nur die geringst befähigten Jünglinge sich ihrem Dienste widmen werden und daß die Kirche dadurch genöthigt ist, sich aus den untersten Ständen zu rekrutiren, was mit der Zeit den verderblichsten Einfluß auf die Bildung und sittliche Haltung, sowie auf das Ansehen der Geistlichen und damit zugleich auf die Kirche und ihre Wirksamkeit äußern muß. Der voraussichtlich geringe Zudrang zum Studium der Theologie aber kann nicht befremden, wenn erwogen werden will, wie der Staat, von der Ueberzeugung der Nothwendigkeit gedrängt,

fortwährend Bedacht nimmt, die Gehalte seiner Diener besonders der untern Klassen aufzubessern, während das Einkommen der Kirchendiener einer fortgehenden Schmälerung unterliegt, und mit dem zu ihrem Lebensunterhalte Nothwendigen und mit den, dem sinkenden Werthe des Geldes gegenüber, fortwährend steigenden Preisen aller Lebensbedürfnisse in das schreiendste Mißverhältniß tritt, welches sich kaum je mehr ausgleichen dürfte, weil die Getreidefrüchte, bei dem aus dem Ablösungsgesetz hervorgehenden Mangel an Magazinen, Handelsartikel und damit ein Gegenstand der Spekulation geworden sind, die durch die gesteigerten Verkehrsmittel nicht wenig begünstigt wird. Wie ist es möglich, daß ein Geistlicher, dem mit dem Zehnten jeder Naturalbezug genommen ist, mit einer zahlreichen Familie bestehe, wenn er jeden Scheffel Korn, für den er einen Ablösungspreis von 8 fl. 48 kr. empfängt, mit 16—24 fl. bezahlen muß? Wie ist es ferner möglich, daß er für seine Kinder etwas erübrige, oder seine Söhne studiren lasse, während sonst ein großer Theil der Beamten aus Pfarrfamilien hervorgegangen ist?

Wir können es vom nationalökonomischen Standpunkte aus natürlich nur billigen, daß der Boden entlastet werde; wir finden es auch in der Ordnung, daß wenn ein Bodenentlastungsgesetz gegeben wurde, es sich gleichmäßig auf alle, sowohl dem Staate, als der Kirche und Privaten pflichtigen Objekte erstrecke; wir erklären uns auch mit der Fixation der unständigen grundherrlichen Reichnisse vollkommen einverstanden, obwohl die Kirche schon durch die Fixation, bei dem Mangel fester Normen, und durch das unbillige Herabdrücken von Seiten der Gemeinden, viel verloren hat. Allein wir müssen uns doch die allerunterthänigste Frage erlauben, mit welchem Rechte der Staat durch seine Gesetzgebung über ein Eigenthum verfügen durfte, das ihm gar nicht gehört, sondern das einer zwar im Staate bestehenden und mit ihm innig verbundenen, aber zugleich auch wesentlich von ihm verschiedenen Corporation zusteht, welcher der ungeschmälerte Besitz aller ihrer Rechte und Renten

noch überdies durch das heilige Wort der Constitution feierlich garantirt ist?

Wenn der Staat über das, worüber ihm die freie Disposition zusteht, legislatorische Bestimmungen trifft, so wird ihm das Niemand streitig machen, auch konnte er den ihm durch das Ablösungsgesetz zugehenden Verlust in seinen Einkünften um so leichter übersehen, als derselbe durch die aus dem Ablösungsgesetze hervorgehenden national-ökonomischen Vortheile und den sich hebenden Credit reichlich aufgewogen wird, und als ihm Mittel zu Gebote stehen, diesen Ausfall auf andere Weise zu decken, wie dies ja auch seitdem durch Steuerbeischläge geschehen ist. Aber anders gestaltet sich dieß bei der Kirche, die ihre Verluste nicht nur auf keinem andern Wege ausgleichen kann, sondern der vielmehr durch das Ablösungsgesetz noch andere Nachtheile zugehen. Es sei hier nur Einer hervorgehoben: die unzähligen Zerwürfnisse und Processe, die in Folge des Ablösungsgesetzes zwischen Gemeinden und ihren Seelsorgern entstanden sind und die nicht wenig dazu beigetragen haben, das zwischen beiden bestehende Band der Liebe zu lockern und zu zerschneiden, so daß Gemeinden und Seelsorger, die gegenseitig an einander gewiesen sind, wenn der Zweck der Kirche erreicht werden soll, nicht selten feindselig einander gegenüber stehen.

In Anerkennung des der Kirche durch das Ablösungsgesetz zugefügten schweren Unrechts hat man auch bereits im Königreiche Würtemberg auf eine Ausgleichung desselben Bedacht genommen und vergütet jedem Geistlichen den ihm durch jenes Gesetz zugegangenen Verlust, wenn auch nur als Personalentschädigung, vollständig aus Staatsmitteln; auch ist dort die niedrigste Congrua der Pfarreien schon länger auf 700 fl. erhöht.

Wir haben die feste Ueberzeugung, daß da, wo die Gerechtigkeit die Wiederherstellung verletzter verfassungsmäßiger Rechte so dringend gebietet, Bayern nicht wird zurückbleiben wollen und wagen es deshalb, uns vertrauensvoll an die Gnade unseres allergnädigsten Königs und Herrn zu wenden und Allerhöchstdenselben in tiefster Ehrfurcht zu bitten:

„Königliche Majestät wolle allergnädigst geruhen, eine „Ausgleichung der der Kirche, den Unterrichts- und „Wohlthätigkeits-Stiftungen durch das Ablösungsgesetz „zugefügten schweren Verluste in der Art anzuordnen:

1) daß die durch dieses Gesetz abgestrichenen Blutzehnten und Frohnden nach den ohnehin geringen Ansätzen in den Fassionen oder Grundetaten denselben alljährlich aus der Staatskasse vergütet;

2) für Handlöhne und Laudemien eine billige Entschädigung nach 20jährigem Durchschnitt ihres früheren Anfalls geleistet, resp. die aus der Ablösung derselben anfallenden Zinsen bis zu diesem Betrag aus Staatsmitteln ergänzt;

3) die ständigen Reichnisse in Geld und Naturalien, ebenso wie die in Geld fixirten Zehnten auf ihren früheren Betrag wieder erhöht und das durch die Ablösung verloren gegangene Fünftel aus Staatsmitteln wieder darauf gezahlt;

4) die Ablösungspreise für die Getreidezehnten, analog den Getreidebesoldungen der Staatsdiener, bis zu einem aus zehnjährigem Durchschnitte zu schöpfenden und von 10 zu 10 Jahren zu erneuernden Normalpreis ergänzt und

5) hiefür eine entsprechende Position in das Budget der nächsten und aller künftigen Finanzperioden eingesetzt werde.“

Möge der Staat vor dieser lediglich durch die Gerechtigkeit gebotenen Nothwendigkeit nicht zurückschrecken! Je größer die Summe sein würde, die sich bei den deßhalb zu pflegenden Erhebungen herausstellt, desto weniger dürfte sich der Staat einer Ausgleichung des von ihm an der Kirche begangenen Unrechts entziehen. Wenn in andern Zweigen der Verwaltung nothwendige Erhöhungen der Gehalte in Aussicht stehen, so verdient und bedarf gewiß auch die Kirche, die das Bewußtsein in sich trägt, in der Sturm- und Drangperiode, der das Ab-

lösungsgesetz seine Entstehung verdankt, nicht wenig zur Erhaltung des Throns und der Verfassung beigetragen zu haben, eben so sehr eine Berücksichtigung, als das Heer und andere Zweige der Verwaltung; auch würde der durch das Ablösungsgesetz befreite Grundbesitz, dem dessen Vortheile größtentheils, ja fast ausschließlich zugegangen sind, das dadurch nothwendig werdende verhältnißmäßig nur geringe Opfer leicht bringen können.

Wir hegen deshalb zu der Gerechtigkeit und dem väterlichen Herzen Ew. Königlichen Majestät das wohlbegründete Vertrauen, daß Allerhöchstdieselben die Bestimmung des Reichsgrundgesetzes, welches den Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitsstiftungen ihren ungeschmälerten Besitz sichert, aufrecht erhalten und den gerechten Beschwerden der Kirche huldreiche Abhilfe gewähren werden, die wir in tiefster Ehrfurcht ersterben

Ew. Königlichen Majestät

allerunterthänigst treugehorsamste
Mitglieder der Diöcesansynode
Steben.
Maier, Decan.

Herzliche Bitte an die Freunde der lutherischen Mission.

Das unterzeichnete Comité tritt im Namen Jesu Christi mit einer brüderlichen Bitte vor die Gemeinden, Prediger und Glieder der theuern lutherischen Kirche. Schon seit Jahren hat sich dasselbe die Mission unter Israel zur Aufgabe gemacht, aber es hat in dieser Reichssache unsers Herrn und Heilandes noch nicht zu einem rechten Leben kommen können. Ueber der armen Heidenwelt bricht uns das Herz; allenthalben geht Zion aus, ihr das angenehme Jahr des Herrn zu predigen; Israel

aber wohnt mitten unter uns, und gleichgültig sehen wir es hingehen und hinsterben im Unglauben. Woher aber diese Gleichgültigkeit gegen den Tod Israels?

Diejenigen, bei denen die Unthätigkeit nicht aus bloßer Lieblosigkeit stammt, halten uns Folgendes entgegen. Erstlich meinen sie, Israel lebe ja mitten in der Christenheit und könne Christum wohl kennen lernen, wenn es nur wolle. Wir antworten: Das wäre wohl wahr, wenn die Christen in Wirklichkeit, auch nur der Mehrzahl nach, das wären, was sie sein sollen, wenn sie durch Wort und Wandel bezeugten, daß sie in Christo lebten und in ihm Gnüge und ihrer Seelen Seligkeit hätten. Dann könnte Israel wohl zu dem Ausrufe kommen: Wohl dem Volke, deß Jesus Christus ein Gott ist! Aber so ist es nicht. Im Gegentheil, sie sehen nicht nur wenig Gutes, sondern es widerfährt ihnen auch nicht viel Gutes — von den Christen. Darum ist es nöthig, daß man Israel den Unterschied zwischen christlicher Lehre und dem Leben der meisten Christen aufzeige. — Aber diesen Unterschied, meint man, können sie in unsern Kirchen und in vielen Schriften recht gut kennen lernen. Dabei vergißt man aber, daß die Juden das, was sie brauchen, in unsern Predigten meist nicht zu hören bekommen. Bei uns wird vorausgesetzt, daß Jesus der Christ sei, den Juden aber muß dies vor allen Dingen bewiesen werden, und zwar mit specieller Beweisführung aus dem alten Testamente. Man muß ihren falschen Vorstellungen nachgehen, ihre Vorurtheile widerlegen, ihre vielen Gegengründe zerstören. Das alles kann in christlichen Gemeindepredigten nicht geschehen. Wenn man aber meint, aus Büchern, namentlich aus dem neuen Testamente, können die Juden das Heil kennen lernen, so vergißt man Zweierlei,

1) daß die Juden oft von vorn herein gegen christliche Bücher einen solchen Widerwillen haben, daß sie dieselben als unrein nicht einmal anrühren, und

2) daß, wenn sie auch lesen, dieß doch nicht genug ist. Wie der Kämmerer aus Mohrenland, so braucht jeder Einzelne

seinen Philippus, und das geordnete Mittel wird doch stets die lebendige Predigt bleiben. Römer 10, 14.

Darum muß den Juden gepredigt werden, und zwar in ganz absonderlicher Weise, durch Prediger, welche, wie St. Paulus, im Stande sind, den Juden gegenüber Juden zu werden.

Man hat freilich gemeint, wenn Israel sich werde bekehren sollen, dann werde Gott der Herr etwas ganz Besonderes thun. Aber auf solche Hoffnungen wird sich der nüchterne Sinn unserer lutherischen Kirche nie einlassen dürfen, weil sie Zweierlei weiß, einmal, daß Niemand Jesum einen Herrn heißen kann, ohne durch den heiligen Geist, und sodann, daß dieser Geist nicht anders mitgetheilt wird als durch Wort und Sacrament.

Man hält uns ferner entgegen, die Zeit für Israels Bekehrung sei noch nicht da, denn Röm. 11, 25. 26. stehe es geschrieben, erst müsse die Fülle der Heiden eingehen, dann erst werde das ganze Israel selig werden. Aber daraus folgt doch nicht, daß bis dahin nicht wenigstens Einzelne aus Israel gerettet werden können, daraus folgt auch nicht, daß man Israel nicht predigen dürfe. Obwohl St. Paulus weiß, daß die Masse des Volks sich durch seine Predigt nicht bekehren werde, so weiß er doch auch, daß ihrer Etliche selig werden sollen, Röm. 11, 14, und darum geht der Heidenapostel überall und allemal zuerst in die Judenschule. Und was „die Fülle der Heiden" anlangt, wer wagt es wohl, endgültig bestimmen zu wollen, was darunter zu verstehen, und wenn jenes Eingehen vollendet sei?

Wenn man uns aber als thatsächlichen Gegenbeweis den geringen Erfolg der Mission unter Israel anführen wollte, so ist dagegen zu bemerken, daß seit dem Bestehen der Juden-Mission, in diesem Jahrhundert d. i. seit 50 Jahren, an 20,000 Proselyten gewonnen worden sind, daß gegen 200 Missionäre unter den Juden arbeiten, von denen die Hälfte dem Fleische nach aus Israel herkommen, daß mehrere Hunderte getaufter Juden, Prediger an christlichen Gemeinden sind. Und

diese Zahlen werden uns um so größer erscheinen müssen, wenn wir bedenken, wie kümmerlich bisher die Mission unter Israel gehandhabt worden ist, wenn wir ferner die Schwierigkeiten bedenken, mit denen dieselbe zu kämpfen hat, daß die Juden z. B. nicht so beisammen wohnen, wie die Heiden, sondern zerstreut; daß die Juden lange Zeit von den Christen aufs gröbste gemißhandelt und zertreten worden sind; daß das jüdische Volk sich das Volk Gottes nennt; daß ein jüdischer Proselyt von seinen Verwandten, von seinem Volke oft das Aergste zu ertragen hat, Verfolgung, Mißhandlung, Fluch; daß sein Nahrungszweig durch den Haß der Juden oft von Stund an zerstört und vernichtet ist; wenn wir endlich bedenken, was für Rüstzeuge der Herr der Kirche sich auch in unserer Zeit gerade aus den Juden erweckt hat, Männer, deren Namen unter den bedeutendsten Lehrern der Kirche der Gegenwart leuchten: wenn wir das Alles bedenken, so muß uns jene Zahl nur noch größer erscheinen. Ja, wir fügen hinzu: Gesetzt auch, daß die Predigt an die Juden nicht den geringsten Erfolg hätte, so bliebe doch die Pflicht, ihnen zu predigen, und wäre es nur zu einem Zeugnisse über sie. Matth. 24, 14.

Das sind die Ursachen, die uns im Gewissen treiben, auch Israel predigen zu lassen, und darum wenden wir uns an die Freunde der lutherischen Mission. Es schmerzt uns, wenn wir sehen, wie andere Kirchen auf diesem Felde den Willen des Herrn thun, und unsere Kirche legt noch die Hand in den Schooß. Die Londoner Judenmissionsgesellschaft berechnete im Jahre 1859 eine Einnahme von 298,700 Thlr. während wir kaum einen Missionar zu unterhalten im Stande sind. Hat denn die Kirche des reinen Wortes nicht vor allen die Pflicht, auch hier das reine Wort zu verkündigen? Wollen wir nicht auch des Segens theilhaftig werden, den Gott verheißen hat, als er zu Abraham sprach: Ich will segnen, die dich segnen?

Das unterzeichnete Comité hat bisher nicht mehr thun können, als daß auf seine Bitten der evangelisch-lutherische Past. Becker aus Königsberg in der Neumark die Messen zu

Leipzig besucht und dort unter den Juden den Saamen des Evangeliums ausgestreut hat. Der treue Mann hat durch Gottes Gnade und seine besondern Gaben vielfach mit Segen gewirkt. Aber wir möchten unsere Thätigkeit erweitern. P. Becker soll durch Amtsveränderung in den Stand gesetzt werden, größere Reisen zu unternehmen, theils um in christlichen Kreisen für die heilige Sache Interesse zu erwecken, theils um die Juden hie und da aufzusuchen, ihnen zu predigen und dieselben von Zeit zu Zeit wieder zu besuchen. Dazu aber reichen schon unsere bisherigen Mittel nicht hin, und wir wenden uns daher an die liebe lutherische Kirche mit der herzlichen Bitte, uns sowohl durch Fürbitte, als auch durch Gaben zu unterstützen. Namentlich wäre es zu wünschen, wenn sich hie und da Zweig-Vereine bildeten, welche, wie es in Dresden künftig geschehen wird, Judenmissionsstunden hielten und die Sammlung von Gaben vermittelten. Wir bitten, dieselben an unsern Cassirer: Hrn. Kaufmann Ferd. Fischer, Dresden, Prager Str. 28, einzusenden. Etwaige Auskunft wird sowohl der Past. Becker, als auch der mitunterzeichnete Secretair gern zu geben bereit sein.

Wir bitten den treuen Herrn, der auch noch seinen Brüdern nach dem Fleische seine durchgrabenen Hände ausstreckt, daß er unser Wort gesegnet sein lasse; wir bitten ihn, daß bald die Zeit komme, wo Israel aus ganzem Herzen rufen wird: Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn! Matth. 23, 39.

Dresden, Weihnachten 1860.

Das Comité des Sächs. Hauptmissionsvereins.

Abtheilung für Judenmission.

Graf Einsiedel, Kab.-Min. a. D.

M. Pastor Kühle in Lausa. — H. Froehlich, Pr.

M. Pastor Nadel in Constappel. — Ch. D. Räbiger, Seminarober-

M. Pastor Siedel in Tharant. — lehrer, Secr.

Dresden, Freiberger Str. 4.

Quittirung und Bitte.

Für die kirchlichen Bedürfnisse der deutschen lutherischen Christen in Paris sind eingegangen:

Von Hrn. Prof. Dr. v. Sch. in E. . . .	2 fl. 20 kr.
Von der Hersbrucker Pfarr-Konferenzkasse	15 fl. — kr.
Summa:	17 fl. 20 kr.

Um weitere Beiträge bittet mit Bezugnahme auf den Aufsatz im Decemberhefte 1860 S. 369 ff.

Die Redaktion.

Ueber die geschichtlichen Umstände, welche die Entwicklung des Rationalismus förderten, und über den gegenwärtigen Bestand desselben.

Ein Conferenzvortrag.

Es ist eine gewisse Summe von Begriffen (Gott, Tugend, Unsterblichkeit), auf welche der Rationalismus den Inhalt der religiösen Erkenntniß beschränkt. Allerdings wurzeln dieselben vor anderen im menschlichen Bewußtsein, aber bei ihrer Bestimmung ward der Rationalismus doch mehr von christlicher Anschauung und christlichem Geiste beeinflußt, als er zugestehen will. Thatsächlich dürften jene Begriffe mehr aus den Glaubenswahrheiten der positiven Religion abstrahirt, als aus der Vernunft abgeleitet sein. Auf noch größerer Täuschung beruht der Anspruch ausschließlicher Vernünftigkeit, welcher von den Vertretern der in Frage stehenden Partei für die eigene Meinung gemacht wurde. Aus dem Gefühl, wie schlecht dieser Anspruch begründet sei, erklärt sich die Sensation, welche es hervorrief, als Jakobi mittheilte, Lessing habe sich zum Pantheismus Spinoza's bekannt, Lessing, der an Schärfe des Verstandes, an Klarheit des Geistes so hoch hervorragende, sei anderer, als der allein vernünftigen Meinung. Das Gesagte gilt natürlich nicht blos von jener Richtung der deutschen Theologie, welche in dem von Kant aufgebrachten speciellen Sinn die rationalistische heißt, sondern will alle jene innerlich verwandten, im 17. und 18. Jahrhundert in England, Frankreich, den

Niederlanden, Deutschland hervortretenden Erscheinungen umfassen, welche sonst wohl unter dem Namen des Deismus, auch des Naturalismus bekannt sind. Es fehlt für solchen Gebrauch des Wortes Rationalismus nicht an geschichtlichen Vorgängen und erscheint auch an sich als Nebensache, ob das Wort der Schrift als unvereinbar mit den Aussprüchen der Vernunft geradezu verworfen, oder im Sinne der Vernunftgläubigkeit gewaltsam interpretirt und derselben dienstbar gemacht wurde. In beiden Fällen ergab sich im Wesentlichen das gleiche Resultat, in beiden Fällen war die Vernunft die alleinige Quelle und Norm der religiösen Wahrheit.

Um nun die weite Verbreitung zu erklären, welche diese Richtung in den genannten Jahrhunderten fand, kann es in keiner Weise genügen, an die Beschaffenheit des natürlichen Menschenherzens erinnert zu haben, welches allerdings wenig geneigt ist, unter die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung sich zu beugen. Diese Beschaffenheit ist ja die gleiche an allen Orten und zu allen Zeiten. Aber es darf auch nicht der Nachweis erwartet werden, daß Alles wie mit zwingender Nothwendigkeit gerade so sich gestaltete, wie es thatsächlich sich gestaltet hat. Das Reich des Geistes ist ein Reich der Freiheit. Es kann deshalb nur auf den inneren Zusammenhang und Fortschritt der geistigen und religiösen Entwicklung aufmerksam gemacht werden, welche möglicher Weise mehr oder weniger auch eine andere hätte sein können, es können nur die Einwirkungen von außen her und die geschichtlichen Umstände bemerklich gemacht werden, von denen jene Entwicklung beeinflußt und gefördert wurde. Vor Allem ist hier die Philosophie in Betracht zu ziehen, welche theils bedingt und getragen durch die geistige Richtung der Zeit, theils dieselbe leitend und beherrschend unmittelbar vor der in Frage stehenden Periode vom Scholasticismus des Mittelalters zum Subjektivismus und Empirismus sich gewendet hatte. Außerdem sind die politischen und allgemein kirchlichen Verhältnisse der betreffenden Länder in Erwägung zu ziehen.

Als die deutsche Reformation auf das englische Volk ihren Einfluß zu äußern begann, begegnete sie dort noch den letzten Resten der wykliffitischen Bewegung. Die Verfolgungen, welche über die Anhänger Wykliffs seit den Tagen der Lancaster ergangen waren, hatten natürlich nicht überwunden, sondern nur gesteigert, was den Anschauungen derselben an grundstürzendem Fanatismus sich beigemischt hatte. Was Wunder, daß das Beginnen Heinrichs VIII., sein Volk von der Autorität des römischen Bischofs zu lösen und doch bei dem römischen Dogma festzuhalten, die Glaubenslehre der römischen Kirche zu bewahren und die Verfassung, deren gottgeheiligtes Ansehen dort selbst ein Glaubenssatz ist, umzustürzen, daß dieß eigenthümliche Beginnen einem Theile seiner Unterthanen bei Weitem nicht genug that, während ein anderer, der größere Theil, gerade aus den entgegengesetzten Ursachen mit demselben sich unzufrieden zeigte? In unparteiischer Grausamkeit wurden die Anhänger der neuen Lehre und die Vertheidiger des Papstes dem Scheiterhaufen überliefert. Heinrichs kirchliche Stellung ward von seinen Nachfolgern nicht festgehalten. Aber je mehr unter Eduards kurzer Regierung die Reformation gefördert worden war, um so eifriger zeigte sich Maria, Alles wieder in den alten Stand zurückzuführen, mit Maßregeln blutiger Gewaltthat weniger sparsam, als selbst der päpstliche Legat für klug erkannte. War es zu verwundern, wenn unter all diesen Gewaltthätigkeiten und diesem Blutvergießen, unter diesem raschen Wechsel der Ueberzeugung und des Bekenntnisses, welches dem Volke aufgedrungen werden sollte, manche Gemüther von alle dem sich abwandten, was die Kirchen schied und trennte und was doch so wenig den Sinn wahrer Frömmigkeit erwecken zu können schien, wenn sie in möglichst allgemeinen Wahrheiten, über welche Alle einig wären und einig sein könnten, das Wesentliche des Christenthums zu erkennen glaubten? Der achtzehnte unter den neununddreißig Artikeln, schon aus den zweiundvierzig Eduards VI. herüber übergenommen, läßt vermuthen, daß derartige Ueberzeugungen in der Zeit vom Tode Hein-

richs VIII. bis zum Regierungsantritt der Elisabeth nicht ganz selten waren. „Auch sind diejenigen für verdammlich zu halten, heißt es dort, die sich vermessen zu behaupten, daß jeder Mensch durch das Gesetz oder die Sekte, wozu er sich bekennt, selig werde, wenn er sich nur befleißige, sein Leben nach solchem Gesetze und dem Lichte der Natur einzurichten; denn die heilige Schrift hält uns allein den Namen Jesu Christi vor, durch den die Menschen selig werden müssen."

Zum Deismus aber in so ausgebildeter Form, wie er später auftritt, und zu einer solchen Verbreitung desselben hätte das Alles kaum geführt, wenn nicht der Zwiespalt und die gegenseitige Verfolgung der Parteien in der evangelischen Kirche selbst hinzugekommen wäre. Es war kaum zu erwarten, daß die Tochter Anna Boleyns in die Fußtapfen ihrer Halbschwester treten werde. Elisabeth brachte die Reformation in England für immer zur Durchführung. Das römische Dogma gab sie auf, die Episkopalverfassung hielt sie fest, der äußere Glanz des Gottesdienstes ward möglichst geschont. Einige Aenderungen an der Liturgie Eduards VI. sollten auch den römisch Gesinnten den Anschluß möglich machen; die Uniformitätsakte forderte denselben von allen englischen Unterthanen. Aber es fehlte viel, daß auch nur alle Gegner der römischen Kirche Neigung gehabt hätten, dieser Akte Folge zu leisten. Gerade die eifrigsten wünschten viel weiter zu gehen, als Elisabeth. Es waren das nicht mehr wie unter Heinrich VIII. Wykliffiten und Lutheraner, sondern entschiedene Anhänger des schweizerisch reformirten Wesens, voller Begeisterung für die Gestalt der Schweizer Kirchen, voller Verehrung für die Reformatoren der Schweiz, zu deren Füßen die Hervorragenderen unter ihnen fast alle gesessen waren. Durch die immer schärferen Maßregeln, welche man gegen sie ergriff, wurden sie in der Opposition gegen das Staatskirchenthum nur entschiedener gemacht und weiter getrieben. Bald schieden sie sich in die zwei großen Parteien der Presbyterianer und Independenten und von Letzteren zweigten als die Radikalsten die Levellers sich ab. Wenn diese für jeden

Gläubigen gegenüber auch der einzelnen Gemeinde dieselbe Freiheit und völlige Unabhängigkeit in Anspruch nahmen, welche die Independenten für die Gemeinden gegenüber der Gesammtkirche forderten, so erhellt von selbst, wie hier ein Boden bereitet wurde, auf welchem auch deistische Anschauungen gedeihen konnten. Ueberhaupt, wo der Sinn für Kirche und Kirchenthum fehlt, da tritt, je mehr jener sittliche Ernst schwindet, welcher den Independenten in nicht geringem Grade eignete, um so mehr die Gefahr ein, daß auch der Sinn für das Positive des Christenthums verloren geht, und es ist nicht so auffallend, als es im ersten Augenblick scheinen mag, daß das Reich der Rundköpfe und das Aufblühen des Deismus der Zeit nach so nahe sich berühren. — Unter den Stuarts wurde das Verfahren gegen die Dissenters noch verschärft. Schlimm genug, wenn auch unter den bestehenden Verhältnissen leicht erklärlich, daß zu den kirchlichen Differenzpunkten sich politische gesellten. Auf der einen Seite behauptete man, der König in seiner göttlich gegebenen Machtfülle sei nicht verpflichtet, die Gesetze über die Rechte und Privilegien der Unterthanen zu beobachten; auf der anderen vertheidigte man den Satz, ein Unterthan dürfe um der Religion willen von dem Könige abfallen und die Waffen gegen ihn ergreifen. In der That kam es zu diesem Aeußersten. Die Niederlage der Episkopalen kostete Carl I. das Leben. Die Presbyterianer hatten den Kampf begonnen, den Platz behaupteten zuletzt die Independenten. Allerdings glaubten diese in republikanischer Weitherzigkeit Religionsfreiheit gewähren zu sollen, allein die zahlreichsten Parteien, die Katholiken und Episkopalen, schloßen sie von derselben aus. Die Freude aber, den Letzteren Gleiches mit Gleichem zu vergelten, sollten sie nur kurze Zeit genießen. Die Restauration stellte das Staatskirchenthum und die bischöfliche Verfassung, aber auch die Maßregeln gegen die Dissenters wieder her. Neu war nur die Sittenlosigkeit, welche der leichtfertige Karl II. vom französischen Hofe mit herüberbrachte. Ein Klerus, reich dotirt, aber verweltlicht und den Pflichten seines

Amtes sich vielfach entziehend, ein Hof, der alles Religiösen spottete, aber dennoch Eifer für die Staatskirche zur Schau trug, die zum Theil sittlich rigorösen Dissenters bedrängte und verhöhnte: was konnte dem Umsichgreifen deistischer Meinungen förderlicher sein? — Nach der Beseitigung Jakobs II. unter Wilhelm III. wurden die Dinge vielfach besser. Allein daß eine Saat, welche bereits üppig wucherte, zu vollem Wachsthum gelangte, konnte nicht mehr verhindert werden, um so weniger, als die Verbindung mit Holland, dem früheren Vaterlande Wilhelms, welches der Zufluchtsort der Verfolgten aller Länder und aller Parteien geworden war, in welchem der Arminianismus Weg bereitend für den Rationalismus gewirkt hatte und die Lehre des Cartesius, so weit sie Anhänger fand, denselben beförderte, es mit sich brachte, daß von dorther Freigeisterei und Opposition gegen das Bestehende Aufmunterung und Unterstützung fand. Das waren die Verhältnisse, unter welchen der englische Deismus zur Herrschaft und Blüte gelangte: rascher Wechsel des gewaltsam geltend gemachten kirchlichen und theilweise auch politischen Systemes, gegenseitige Verfolgung der kirchlichen Parteien und zuletzt eine Sittenlosigkeit, welche vom Hofe ausgehend und immer weiter sich verbreitend den ostensiblen Eifer für kirchliche Interessen als Ironie erscheinen ließ.

Im Stillen und Verborgenen mögen die in Rede stehenden Anschauungen und Meinungen nur nach und nach sich verbreitet und consolidirt haben. Als aber der Deismus sich einmal stark genug fühlte, auf schriftstellerischem Wege offen an das Licht hervorzutreten, war von einem allmäligen Lossagen vom Offenbarungsglauben, von einem allmäligen Herausbilden seiner Sätze nichts mehr wahrzunehmen. Schon der erste seiner namhaften Vertreter Herbert Cherbury spricht das dürftige Resultat mit aller Entschiedenheit aus. Herberts bekannte fünf Sätze sind nur ein anderer Ausdruck für das rationalistische Schibboleth: Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Von einer Entwicklung kann nur insofern die Rede sein, als der Deismus seine Allein-

berechtigung immer allseitiger zu begründen und in immer eingehenderen Angriffen all die Grundlagen des Bibelglaubens der Reihe nach zu erschüttern suchte. Für die Berechtigung des deistischen Standpunktes trat Collins in seiner Abhandlung vom Freidenken auf und William Lyons, indem er über die Untrüglichkeit, Würde und Vortrefflichkeit der menschlichen Vernunft schrieb. Toland (das Christenthum ohne Geheimnisse) versuchte eine Behandlung der Schriftlehre, der zufolge dieselbe nichts enthält, was gegen oder auch nur über die Vernunft wäre. Tindal (das Christenthum so alt, als die Schöpfung) wollte den Nachweis liefern, daß jeder und auch der christlichen Religion nur in so weit Wahrheit zukomme, als sie mit der natürlichen eins sei, daß aber, so weit diese Einheit reicht, die christliche Offenbarung sich überflüssig erweise. Die Weissagungen der Schrift wurden von Collins angegriffen und ihnen Sinn und Beweiskraft abgesprochen, es sei denn, daß man sich mit einem willkürlich eingelegten, nichts beweisenden allegorischen Sinn begnüge. Die Wunder fanden in Woolston und Anet Gegner, welche den Vorrang an profaner Rücksichtslosigkeit sich streitig machten. Der Letztere richtete seine Angriffe auch gegen den sittlichen Charakter des Apostels Paulus und die Glaubwürdigkeit seiner Geschichte. Während auf alttestamentlichem Gebiete schon Toland mit dem Beispiel ächt rationalistischer Erklärungskunst voranging und in seinem Tetradymus die Wolken- und Feuersäule zu einer Art Caravanenfeuer machte, fand Morgan im ganzen alten Testamente nur jüdische Verkehrtheit und jüdischen Betrug. Die Kritik wurde natürlich bei diesen Verhandlungen zu Hilfe gerufen. In den meisten Fällen mehr kühn zu behaupten, als geschickt zu beweisen, ging man ziemlich leicht daran, die heiligen Schriften für unächt oder doch theilweise verfälscht, ihren Inhalt für unwissentliche Täuschung schwärmerischer Verfasser oder auch für absichtlichen Betrug zu erklären. Merkwürdig ist, daß nicht einmal die christliche Sittenlehre Gnade fand. Freilich unterließ Mandeville nicht, sie vorher zu entstellen, ehe er sie tadelte und an-

griff. Dafür redete Tindal einem Eudämonismus das Wort, dessen Weisheit und Gerechtigkeit in jener Mäßigung der natürlichen Begierden besteht, welche nothwendig ist zur geistigen Ausbildung, zur Gesunderhaltung des Leibes und selbst zum Genuß des Vergnügens.

Die Philosophie hatte auf diese ganze Entwicklung nicht unbedeutenden Einfluß. Während in den Niederlanden Cartesius dem Rationalismus Vorschub leistete, weniger weil er seinen Ausgangspunkt vom Zweifel an Allem und Jeglichem nahm, obschon er gerade deßhalb von seinen Gegnern unter den Theologen am heftigsten angefochten wurde, als vielmehr weil er die Evidenz des subjektiven Erkennens zum Maßstab der Wahrheit machte, ein Grundsatz, dem zufolge auch auf religiösem Gebiete nur das Geltung haben kann, was und so weit es der Vernunft deutlich und klar ist; während dort Spinoza ein System aufstellte, dessen pantheistische Tiefen dem Rationalismus ungleich weniger zusagen mußten, das vielmehr mit seiner Forderung der Hingabe des Einzelnen an das Allgemeine, mit dem Anspruch, den es an den Menschen stellte, in seligem Erkennen in die alleinseiende Substanz, in die Gottheit sich zu versenken, in der späteren Zeit der Umkehr zum positiven Glauben dem Einem und dem Anderen eine Handhabe gegen den Rationalismus wurde: war in England der Empirismus in der Philosophie zur Herrschaft gelangt. Francis Baco war es zunächst, welcher von dem Formalismus zur Empirie, von der Scholastik zur Naturkunde überleitete. Ihn mit dem Deismus in unmittelbare Verbindung zu bringen, hat man um so weniger ein Recht, als er weder ein abgeschlossenes System aufstellte, noch selbst dem Offenbarungsglauben irgend untreu ward. War ihm doch der Glaube selbst eine Art höherer Empirie, bei welcher der Geist vom Geiste, nicht wie beim Wissen von der Sinnesempfindung afficirt werde. Erst durch Hobbes und Locke ward der Empirismus zum System. Letzterer ist der ungleich Bedeutendere und seine Wirksamkeit läßt sich der Kants in Deutschland wohl an die Seite stellen.

Wenn es aber nach ihm weder angeborene Ideen noch irgend ein Wissen und eine Gewißheit gibt, außer welche auf Sinnenerfahrung beruht, so wird es um das Reich der göttlichen Geistesoffenbarung und um den Glauben eine sehr zweifelhafte Sache. Locke mochte immerhin in Abrede stellen, daß sein System mit der geoffenbarten Religion in Zwiespalt stehe: den Gegnern derselben hat er dennoch die Waffen geliefert, die Kraft der Vertheidiger hat er gebrochen. Es waren zum Theil die durch Scharfsinn und Bildung hervorragendsten Männer, welche für die Offenbarung in die Schranken traten; wenn sie aber, den Kampf sich sichtlich erschwerend, vielfach auf denselben Grund und Boden mit ihren Gegnern sich stellten und mehr für die Vernünftigkeit der Offenbarung, als für die Offenbarung zu streiten schienen, so ist dieß vorwiegend dem Einfluß der Locke'schen Philosophie zuzuschreiben. Hume, auf Locke folgend, zieht die letzten vollen Consequenzen des Systems und beseitigt, was dieser noch stehen ließ. Wir wissen nichts über Substanz, Nothwendigkeit, Causalzusammenhang und können nichts darüber wissen, wir haben nur die einzelnen subjektiven Sinneseindrücke. Was jenseits dieser liegt, verfällt dem Reich der Ungewißheit; an die Stelle der Erkenntnisse, welche nach Locke auf Grund der Erfahrung durch das Denken erworben werden, tritt der Zweifel. Damit war auch der Deismus seiner Auflösung entgegengeführt, denn das Wenige, woran derselbe festzuhalten suchte, war nun gleichfalls der vernichtenden Macht der Skepsis zum Opfer geweiht.

Zur selben Zeit aber, da der Deismus in England ermattete, d. i. gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts kam er in Deutschland recht zum Aufblühen. Nicht ohne bedeutenden Einfluß von dorther ist das geschehen und schon jede oberflächliche Betrachtung des englischen Deismus zeigt, daß der deutsche Rationalismus (dieß Wort in weiterer Bedeutung gebraucht) wenigstens den Ruhm der Originalität nicht in Anspruch nehmen darf. Die Schriften der Deisten wurden in unserem Vaterlande theils aus den Uebersetzungen, theils aus den Wider-

legungen deutscher Gelehrten bekannt. Schon Herbert fand an Kortholdt seinen Gegner. Leibnitz, Mosheim, Lilienthal, J. G. Walch, Rambach und eine Reihe zum Theil der bedeutendsten Männer betheiligte sich an dem Streite. Pfaff hielt Vorlesungen gegen die Deisten. Doch pflegten die Dinge als eine Angelegenheit der Wissenschaft vielfach lateinisch abgemacht zu werden. Die erste deutsche Uebersetzung von besonders einflußreicher Bedeutung lieferte der bekannte Lorenz Schmidt 1741. Es ist Tindals: „das Christenthum so alt als die Schöpfung", welches er in solcher Weise, allerdings zugleich mit Jakob Fosters Widerlegung, dem deutschen Volke zugänglich machte. An die Wolfenbütteler Fragmente braucht man nur zu erinnern, um zu zeigen, wie der Deismus von England aus auf Deutschland herüber wirkte.

Nicht weniger bestimmend und einflußreich für den deutschen Rationalismus war die Herrschaft des Unglaubens in Frankreich. Wohl möglich, daß die ersten fruchtbaren Keime desselben aus Italien herüber verpflanzt wurden, wo ja bekanntlich das Wiederaufblühen der klassischen Studien bei den Gebildeten sowohl des geistlichen als weltlichen Standes meist den inneren Abfall vom Christenthume im Gefolge hatte. Die klassischen Studien zwar fanden in Frankreich nicht sonderliche Pflege, aber die Vermuthung doch liegt nahe genug, daß bei der häufigen Berührung, in welche die Franzosen durch die politischen Verwicklungen am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts mit Italien kamen, gar Manche von dort den Zweifel an der göttlichen Offenbarung und die Verachtung des christlichen Glaubens mit nach Hause brachten. In wie hohem oder geringem Maße dieß der Fall war, läßt sich freilich nicht ermitteln. Betrachten wir aber die Kirchengeschichte Frankreichs von der Zeit der Reformation an, erinnern wir uns, wie die religiösen zugleich politische Parteien wurden und unter den gegebenen Verhältnissen fast werden mußten, erinnern wir uns an die Gräuel der Hugenottenkriege, an die Erbarmungslosigkeit, mit welcher die erbitterten Gegner wider einander verfuh-

ren, an das tausendfache Elend und die Verwüstung und Verödung weiter Landstrecken in Folge jener Kämpfe, so erhellt, wie naturalistische und rationalistische Meinungen, wo sie fehlten, leicht entstehen konnten, wo sie bereits mehr oder weniger vorhanden waren, an Kraft und Einfluß gewinnen mußten, wie gar Manche, irre werdend an den positiven Glaubenssätzen der sich befehdenden Kirchen, sich getrieben fühlen konnten, einen religiösen Standpunkt außerhalb und über den kirchlichen Parteien zu suchen und diesen zu gewinnen meinten, indem sie wahrhaft religiöse Bedeutung nur mehr dem beilegten, was dem Gebiete der Moral angehörte. Man nannte die Bekenner solcher Grundsätze Atheisten, aber es ist wesentlich deistische oder rationalistische Gesinnung, welche sie beseelte. Die Zeiten waren zu unruhig, als daß man bedeutende Schriften als Vertreter dieser Richtung hätte erwarten können; gelangte doch auch in England die deistische Literatur erst zur Blüte, als dort politische Ruhe eingetreten war. Die Zahl derer aber, welche in Frankreich jenen Meinungen anhingen, war in fortwährendem Wachsen begriffen. Unter Heinrich IV. scheint sie bereits sehr groß gewesen zu sein. — Die Hugenotten, welche bisher so männlich und muthig sich behauptet hatten, wurden unter Ludwig XIII. besiegt, unter Ludwig XIV. rechtlos gemacht. Aber die römische Partei hätte weniger verfolgungssüchtig sein müssen, wenn ihr Sieg dem Umsichgreifen unchristlicher und antichristlicher Meinungen vorwiegend im eigenen Lager hätte Einhalt thun sollen. Es ist bekannt, welche Ungerechtigkeiten und raffinirten Grausamkeiten die Anhänger der reformirten Lehre zu erdulden hatten; Glieder der römischen Kirche, die Jansenisten, wurden ihre Leidensgenossen. Und diese Verfolgungen gingen von einem Hofe aus, dessen Frömmelei um so widerwärtiger war, je mehr sie mit Unsittlichkeit und Geilheit Hand in Hand ging. Die Macht des Königs, welcher gegenüber den Rechten aller Anderen immer mehr als der allein Berechtigte erschien, die Niedrigkeit und Gemeinheit des Sinnes, dadurch genährt und verbreitet, daß ohne die Gunst des charakterloser

Schmeichelei so zugänglichen Hofes kaum Etwas erlangt werden konnte, der Luxus des Hofes, welcher weithin zur Nachahmung aufforderte, der damalige Stand der Literatur, welche ohne Tiefe und Gründlichkeit nur durch blendende Darstellung und pikante Einfälle zu glänzen suchte und der, wenn sie nur witzig erschien, alles Andere zu gute gehalten wurde — das Alles war geeignet, die Einfalt des christlichen Glaubens mehr und mehr zu untergraben. Wo aber konnte die Seichtigkeit des Unglaubens und die Frivolität des Sinnes, welche das Heiligste am liebsten zur Zielscheibe des Spottes macht, einen breiteren Boden finden, als bei dem seiner Selbstständigkeit beraubten, an das Treiben des Hofes gefesselten und zum großen Theil der Verarmung Preis gegebenem Adel? Nur ein Mann fehlte noch wie Ludwig XV., seinen Urgroßvater an bodenloser Unsittlichkeit eben so überbietend, als an Talent und Charakterfestigkeit demselben nachstehend, unter dessen langer Regierung der Druck der Abgaben und die Trostlosigkeit aller öffentlichen Verhältnisse zu einer ungeahnten Höhe sich steigerte, damit jene dem Christenthum feindliche Gesinnung rasch und unaufhaltsam von den höheren auch über die niederen Stände sich verbreitete. Es hätte nicht die französische Nation sein müssen, wenn nicht die spottenden Witze gegen die Religion, an welchen man in vornehmen Kreisen sich ergötzte, bis in die untersten Schichten der Bevölkerung hätten zünden sollen. Jetzt allerdings wurde über die Grenzen des Rationalismus weit hinausgegangen und von nicht Wenigen der nackte kalte trostlose Atheismus, der schamloseste Materialismus ungescheut bekannt. Zwischen Frankreich und England fand während dieser ganzen Entwicklung beständige Wechselwirkung Statt. Schon auf Herbert ist der Aufenthalt in Frankreich nicht ohne Einfluß geblieben, und wie die Restauration die Frivolität französischer Sitten dem englischen Volke als Angebinde mitbrachte, ist bekannt. Auf der anderen Seite wurde, abgesehen von den mannichfachen persönlichen Berührungen der bedeutenderen Männer beider Länder, von den Franzosen das Materiale, welches sich in den Schriften der

englischen Deisten vorfand, bereitwillig benützt. Mancher deistische Artikel wurde in französischer Uebersetzung ohne Weiteres in die Encyklopädie aufgenommen. Deutschland konnte von alle dem um so weniger unberührt bleiben, als dort französischer Geschmack und französische Sitte die vornehme Welt fast ausschließlich beherrschte. Schon daß es zum feinen Ton gehörte, der französischen Sprache sich zu bedienen, mußte den französischen Ideen Thür und Thor öffnen. Die deutschen Fürsten wetteiferten, es an ihrem Hofe Ludwig XIV. nachzuthun, und manche von ihnen schätzten sich glücklich, von französischen Schriftstellern, welche sich sonst die rücksichtslosesten Bemerkungen gegen die Rechte und Personen der Fürsten erlaubten, einen Brief oder die Dedikation eines Werkchens erlangt zu haben.

Daß aber der Einfluß des englischen Deismus und des französischen Aberglaubens in Deutschland als ein so mächtiger sich erwies, das setzt bereits vorhandene Empfänglichkeit voraus. Es ist deßhalb noch hervorzuheben, was in den politischen, religiösen und sittlichen Zuständen unseres eigenen Vaterlandes dem Rationalismus gegenüber als förderndes Moment erscheinen kann. Gewiß kann es nicht als etwas Zufälliges gelten, daß in den Tagen der Reformation das deutsche Volks- und Nationalbewußtsein besonders lebendig sich zeigte, und Luther selbst durch und durch als einen Mann von ächt deutscher Gesinnung sich erwies, der Rationalismus aber in die Zeiten der Verkommenheit des deutschen Reiches und der allmähligen Auflösung seines bisherigen Bestandes fällt, in Zeiten, da das Vaterländische verachtet wurde und zum Theil die edelsten Geister mehr und mehr dem Kosmopolitismus huldigten. Welch einen Wendepunkt bildet hier der dreißigjährige Krieg! Innerlich zerrissen, für lange ermattet und geschwächt war Deutschland der Einwirkung der Fremden geöffnet, auf deutschem Boden großentheils wurden die nächstfolgenden Kriege ausgekämpft, in allen führten Deutsche gegen Deutsche das Schwert. Und glücklich genug, wenn unser Vaterland nur die materielle und politische Uebermacht der Fremden zu fühlen gehabt hätte. Aber

im Zusammenhang mit derselben machte sich auch eine geistige Präponderanz besonders Frankreichs in schmachvoller Weise geltend. An die traurige Zeit des deutschen Franzosenthums haben wir oben schon erinnert. Religiöser Zwiespalt hatte den dreißigjährigen Krieg entzündet; am Ende desselben waren es nur mehr politische Rücksichten, von welchen die Streitenden geleitet wurden. Die Religion hörte auf in den Verhältnissen der Völker und Staaten als jene bestimmende und treibende Macht zu gelten, welche sie bisher in so hohem Grade gewesen war; und auch im bürgerlichen Leben hatte der Eifer für die Confession über all' dem Jammer und den Schrecknissen abgenommen, welche man erlebt hatte, oder von denen die folgende Generation so Vieles erzählen hörte und deren Nachwirkungen sie noch empfand. Immer weniger fehlte es an Solchen, welche in offenbarer Gleichgültigkeit es wie einen Verstoß gegen den guten Ton betrachteten, besonderen Werth auf die eigene Confession zu legen. Der Zusammenschluß der Reichsglieder, schon vorher nicht allzusehr gefestet, war im Innersten gelockert worden. Dem Kaiser blieb mehr nur nominelles Ansehen, als thatsächliche Macht; die einzelnen Reichsstände aber waren selbstständig geworden. Leider nur, daß es immer unverhüllter zu Tage trat, wie wenig Lebensfähigkeit diese kleinen souveränen Staaten und freien Körperschaften noch besaßen. In den geistlichen Territorien, in den meisten Reichsstädten und innerhalb der freien Ritterschaft zeigte sich der größte Verfall. Von den übrigen Fürsten machten manche ihrem Vorbilde Ludwig XIV. alle Ehre, sowohl was die Maitressenwirthschaft an ihrem Hofe, als auch was den Druck betrifft, mit welchem sie ihre Unterthanen belasteten. Ein Staat allerdings war eben zu dieser Zeit in mächtigem Emporblühen begriffen, das war Preußen. Aber gerade in Preußen war durch Einführung des modernen Beamtenthums, welches als Theilhaberin und Trägerin der staatlichen Omnipotenz sich über das Volk erhoben fühlte und in diesem Gefühle des Besserseins auch der kirchlichen Gemeinschaft mit demselben gerne sich entzog, der Unkirchlichkeit und

rationalistischen Selbstgenügsamkeit nicht geringer Vorschub geleistet worden; und je allgemeiner man Preußens großen König verehrte und bewunderte, von um so schlimmerem Einfluß ist es gewesen, daß derselbe, der Kirche entfremdet und ein Verächter des deutschen Wesens, in der Gesellschaft französischer Spötter sich wohlgefiel.

Die Macht dieser Verhältnisse mußte um so größer sich erweisen, als der Entwicklungsgang der Theologie in Deutschland dem Rationalismus bereits die Thore geöffnet hatte. Je ausschließlicher die Orthodoxie für die Reinheit der Lehre und die Anerkennung des geltenden dogmatischen Systems eiferte, um so mehr betonte der Pietismus, daß das Christenthum Herzenssache der Einzelnen sein müsse. Vom kirchlichen Dogma wollte derselbe sich keineswegs lossagen; aber es war doch in der Eigenthümlichkeit seines inneren Wesens begründet, daß er Gleichgiltigkeit gegen dasselbe beförderte. Daß der Rationalismus durch den Pietismus hervorgerufen worden sei, läßt sich trotzdem nicht so ohne Weiteres behaupten; vielmehr wird mit Recht hervorgehoben, daß der erstere nicht weniger als der letztere in der Reaktion gegen die präponderirende Objektivität der orthodoxen Lehre begründet ist. Daß der Einzelne sich recht als Sünder wisse und fühle und gegenüber dem Verderben dieser Welt in Christo seine Heiligung suche, darauf kommt es dem Pietismus an; auf die subjektive Frömmigkeit legt er den Nachdruck; die Macht und Bedeutung des objektiv in der Kirche Gegebenen verkennt und unterschätzt er mehr oder weniger. Daher die freiere Stellung den Symbolen gegenüber; daher die Behauptung, daß nicht der Getaufte, sondern der Erweckte, bei welchem die Gnade zum Durchbruch gekommen, ein Wiedergeborener sei; daher die Aengstlichkeit, mit welcher man vor der Berührung mit der Welt und der Theilnahme an weltlichen Vergnügungen sich hütete. Was immer als Eigenthümlichkeit pietistischen Wesens gelten mag, findet darinnen seine Erklärung. Die Voraussetzung des Rationalismus hingegen war die, daß das Christenthum auf dem Wege subjektiver Er-

kenntniß angeeignet werden müsse, nur in so weit Wahrheit und innere Realität habe, als es vom Verstande begriffen werde. Dort und hier stellte man sich auf die Seite der Subjektivität. Aber wenn der Pietismus die Schranken des wirklich Berechtigten je länger je weniger einzuhalten verstand, so hat sie der Rationalismus von Anfang an weit überschritten. Während jener den christlichen Glauben durch eine Zeit fast allgemeinen Abfalls hindurch zu bewahren vermochte, hat dieser von vorn herein allen positiven Gehalt des Christenthums einer dürren Verstandesreflexion geopfert.

Die Philosophie war hiebei trotz aller Verschiedenheit der dort und hier geltenden Systeme von nicht weniger förderndem Einfluß, als in England. Für die erste Periode des deutschen Rationalismus kommt vorwiegend Wolff in Betracht, welcher, so sehr er auch gegen die Bezeichnung seines Systems als leibnitzisch-wolffischer Philosophie protestirte, doch im Wesentlichen auf Leibnitz sich gründete. Der Letztere, durch seine Monadenlehre die Materie eigenthümlich belebend und vergeistigend, stellte sich mit seinem Idealismus in direkten und bewußten Gegensatz zu dem englischen Empirismus. Während diesem der menschliche Geist tabula rasa war und sein Wissen nur durch Vermittlung der Sinneseindrücke empfing, kommen nach Leibnitz Gedanken und Erkenntnisse, statt von außen in den Geist hinein, von innen aus den verborgenen Tiefen des Geistes heraus. In entwicklungsfähiger Anlage beschließt derselbe die Ideen von vorne herein in sich. Für die Theorie des Erkennens stehen unter ihnen das Princip des Widerspruches und das Princip des zureichenden Grundes oben an. Wolff nun nimmt das herüber, seine Philosophie ist wesentlich auf diesen beiden Principien auferbaut. Er selbst definirt sie wohl, als die Wissenschaft vom Möglichen d. i. von dem, was in sich keinen Widerspruch enthält. Es erhellt, daß es sich hierbei vorwiegend um ein formales, logisch-richtiges Erkennen handeln mußte. Wolff selbst wußte sich in keiner Weise im Widerspruch mit dem Glauben der Kirche und wollte demselben so wenig zu

nahe treten wie Locke. Aber es war in dem Formalismus seiner philosophischen Methode begründet, daß dieselbe, auf die Theologie angewendet, statt in die Tiefe zu führen, mit lediglich verstandesmäßigen Raisonnements und leeren Definitionen sich begnügen lehrte. Und wenn Wolff neben der Offenbarung, welche er anerkannte und für möglich erklärte, eine natürliche, philosophisch demonstrirbare Theologie unterschied, so lag es nahe genug, auch der ersteren nur in so weit Wahrheit und Gewißheit zuzuschreiben, als sie demonstrirt werden konnte. Wenn er ferner die Freiheit der Seele darinnen erblickte, daß sie unter zwei möglichen Dingen dasjenige wählt, welches sie als das Beste erkennt, und in solcher Weise dem Verstande wohl die Freiheit des Erkennens wahrte, den Willen aber ganz von der Vorstellung und Erkenntniß des Verstandes abhängig machte, so geschah es in natürlicher Consequenz, daß man die Aufklärung des Verstandes für den alleinigen Weg zur Tugend ansah. Je länger, je mehr trat das Alles bei den Theologen, welche der Wolffischen Philosophie huldigten, zu Tage. Schon Sigmund Baumgarten, nach gelegentlichen Aeußerungen, welche er gegen Semler that, zu schließen, scheint seiner Orthodoxie innerlich nicht mehr sehr sicher gewesen zu sein. Uebrigens muß man anerkennen, daß die deutschen Theologen nur sehr allmälig vom Glauben der Kirche sich lossagten. Sie hielten noch Stand, als die Neologie in Folge der Einwirkung von Frankreich und England her unter den Gebildeten der Nation schon längst entschiedene Vertreter gefunden hatte. Endlich folgten auch sie der stärker werdenden Strömung, und daß sie folgten, mußte natürlich eben dieser Geistesrichtung in hohem Maße Kraft und Dauer verleihen.

Von ausnehmender Bedeutung ist hier Semler. Von der umfassendsten Gelehrsamkeit, von unermüdetem Fleiße, aber außer Stand, über dem Vielen und Einzelnen, über dem Wechselnden und Zufälligen den großen Zusammenhang der Dinge, jenen organischen Fortschritt historischer Entwicklung im Auge zu behalten und zu würdigen, welcher durch die in der Geschichte

wirksamen Gottesgedanken bedingt ist, ehrlich wie vielleicht Wenige, und dennoch der Zweizüngigkeit beschuldiget, nicht ohne frommen Sinn, aber ohne christliche Erkenntniß und Erfahrung, mit dem Verstande ganz der Neologie verfallen, und dennoch durch die heiligen Bande der Pietät innerlich am Christenthum und der christlichen Kirche festgehalten war dieser Mann seinen Zeitgenossen mehr oder weniger ein Räthsel. Die Einen klagten über seinen Unglauben, die Anderen beschwerten sich, daß er in der Negation des kirchlich Ueberlieferten nicht entschieden genug vorschreite. Ihm selbst wäre der Gedanke, die Wahrheit des Christenthums verläugnet zu haben, ein unerträglicher gewesen. Um irgend aus dem inneren Zwiespalt heraus zu kommen, blieb ihm nichts übrig, als daß er sich ein ganz besonderes Christenthum bildete. Wie viel Mühe hat es ihn gekostet, wie viel Arbeit und Scharfsinn hat er daran gesetzt, um Alles in Exegese, Dogmatik und Geschichte nach seinem Sinn zurecht zu legen und seinen Anschauungen dienstbar zu machen, und doch wie gering war der Erfolg, wie traurig das Resultat! Besteht das Christenthum nicht in einer Summe von Lehren und historisch überlieferten Thatsachen, sondern allein in der rechten inneren Gottesverehrung und in der Tugendübung, war die Aufgabe Christi keine andere, als eben dieß zur Erkenntniß zu bringen und falsche Religionsmeinungen zu beseitigen; so erhellt von selbst, daß nur dasjenige in der Schrift als göttlich und inspirirt anzusehen ist, was den Menschen in solcher Erkenntniß fördert oder, wie Semler sich ausdrückt, zur moralischen Ausbesserung dient: wobei es natürlich sehr auf den Grad der Erkenntniß und den sittlichen Standpunkt des Einzelnen ankommt, so daß dem weniger Geförderten immer noch als göttliche Offenbarung erscheinen mag, worüber der Geförderte längst hinaus ist. Was die Schrift sonst enthält, kann alsdann nur dadurch erklärt werden, daß man ihm ausschließlich lokalen oder temporellen Charakter beilegt. Die kirchlichen Dogmen, welche für den Einzelnen nur so weit religiösen Werth haben können, als sie ihm auf seinem Standpunkt noch

moralische Antriebe und moralische Förderung bieten, sind dann lediglich als die äußere und öffentliche Lehrweise zu betrachten, über welche man, theils der staatlichen Ordnung wegen, theils damit sie zusammenhaltendes Band und Unterscheidungszeichen der einzelnen Kirchenparteien sei, übereingekommen ist, und haben Berechtigung nur so weit, als neben der Privatreligion, welche allein den Christen macht, noch eine öffentliche als nützlich und nothwendig erscheint; die Kirchengeschichte weiß dann nur mehr von dem Widerstreit der moralischen Privatreligion und der öffentlichen Religion zu erzählen, von den beständigen Veränderungen, welche durch das subjektive, gegen den Zwang der Gleichförmigkeit und Unveränderlichkeit ankämpfende Interesse der Einzelnen bedingt sind. Semler hatte der Aufklärung auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie weithin die Bahn gebrochen. In rascher Aufeinanderfolge geschahen noch zu seinen Lebzeiten die Angriffe auf das bisher kirchlich Geltende. Die Inspiration und Authenticität des Kanons ebenso, wie der Inhalt der Dogmen wurde in Anspruch genommen. Mochte der Eine rücksichtsloser vorschreiten, der Andere größere Zurückhaltung beweisen, der Vertreter der Neologie wurden immer mehrere. Ja solche Macht hatte die rationalisirende Richtung der Zeit, daß, ähnlich wie in England, selbst die Vertheidiger des Kirchenglaubens sich ihres Einflusses nicht zu erwehren vermochten, und Lessing nicht grundlos ihrer spottet: nach ihnen sei der Glaube eine durch Wunder und Zeichen bekräftigte Vernunft und die Vernunft ein räsonnirender Glaube.

So günstig und förderlich sich die Wolffische Philosophie dem Rationalismus auch erwies, so sehr ihre Methode auch benützt wurde, die theologischen Sätze zu stützen und zu erweisen, so dürfte man doch nicht denken, daß all die Vertreter der Neologie unter den Theologen ausgesprochene Wolffianer gewesen seien. Eben so wenig waren die sogenannten Popularphilosophen alle Schüler Wolff's in striktem Sinne des Wortes, wohl aber alle mehr oder weniger von der Philosophie desselben beeinflußt. Durch das Vorherrschen formaler Verständigkeit

war ja gerade dieses System geeignet, seinem wesentlichen Inhalte nach auch dem größeren Publikum zugänglich gemacht zu werden, und daß nun eine Anzahl von Schriftstellern, auf die strengere wissenschaftliche Form verzichtend, in freierer Weise, in Briefen, Morgenbetrachtungen, Selbstbekenntnissen u. s. w. mit demselben philosophirte, das mußte die rationalisirende Aufklärung auf dem Boden, auf welchem sie schon von vorne herein und zu allererst Wurzel gefaßt hatte, in den Kreisen der Gebildeten ungemein verbreiten. Diese Schriften nahmen in keiner Weise den Ernst und die Anstrengung wissenschaftlichen Studiums in Anspruch, sondern lasen sich sehr leicht und angenehm. Daß sie aber doch eine Art Philosophie enthielten, das blendete und bestach. Von diesen Popularphilosophen wurde der Subjektivismus der Aufklärung zum Extrem geführt. Ueber die Fortdauer des Subjekts d. i. über die Unsterblichkeit der Seele stellte man am liebsten Betrachtungen an; alle theoretische Weisheit ging in der Erkenntniß, alle praktische in der Befolgung und Beobachtung des Nützlichen, die Glückseligkeit der Einzelnen Fördernden auf. Man schrieb über „die Vortheile" der Religion, man sah im Christenthum lediglich Glückseligkeitslehre. Die vollständigste Anweisung und Hülfe zu höherer Glückseligkeit nennt es Steinbart. Es konnte nicht fehlen, auf diesem Wege fortschreitend hätte der Rationalismus bald an seiner eigenen Gehaltlosigkeit ersterben müssen. Da trat Kant auf.

Während derselbe die in der überschwenglichen Werthschätzung ihres Vermögens und ihrer Verlässigkeit trunken gewordene Vernunft auf dem theoretischen Gebiete des Erkennens wieder zur Nüchternheit brachte und an ihre Schranken erinnerte, während er die Sicherheit der vielgerühmten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes erschütterte; wies er auf der anderen Seite um so bedeutsamer darauf hin, daß die Vernunft es sei, welche durch sich selbst den Willen bestimme und bestimmen müsse, ein thatsächlich in uns vorhandenes Sittengesetz kategorisch, unabhängig von allen auf bloße Lust und Glückseligkeit abzielenden Nützlichkeitsregeln denselben

verbinde, und daß alles moralische Handeln eben aus der Achtung vor diesem Sittengesetze hervorgehen müsse. Die Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, über welche die Vernunft auf dem Wege der Spekulation zu keiner sicheren Gewißheit zu gelangen vermag, erscheinen ihm als nothwendige Voraussetzung dieses Sittengesetzes, und ihre Realität wird eben dadurch auf immanente Weise gewiß. Mit dem Allen führt Kant nicht vom Rationalismus hinweg, aber er bringt mehr Zucht des Geistes und insbesondere größeren sittlichen Ernst in denselben. Letzteres um so mehr, als er neben dem kategorisch fodernden Sittengesetz auch, obgleich in einem anderen, als dem spezifisch christlichen Sinne, von einem radikalen Bösen, von einem Hange zum Bösen weiß, welcher an sich böse sei. Damit hat er den Rationalismus erneuert, innerlich gestärkt und mächtig gefördert. Kantische Grundsätze fanden ungemeine Verbreitung und vermochten manches edle Gemüth selbst zu einem gewissen Enthusiasmus für reine uneigennützige Pflichterfüllung zu entzünden. Die Moral, das lag in der Consequenz seiner Principien, konnte für Kant nicht auf die Religion, die Religion vielmehr mußte auf die Moral gegründet erscheinen. Erst das Sittengesetz führt zur Idee Gottes, und das Spezifische der Religion besteht darin, daß die Forderung der praktischen Vernunft, der kategorische Imperativ des Sittengesetzes als göttliche Gebote erkannt und gefaßt werden. Die Offenbarungsurkunden der christlichen Kirche zu verwerfen, wie die Aufklärung vor ihm großentheils that, davon war Kant weit entfernt. Aber er forderte eine solche Erklärung oder auch Umdeutung derselben, daß ihr Inhalt überall als Ausdruck des in der Tiefe des menschlichen Bewußtseins vorhandenen Sittengesetzes erschien. In der eigenthümlichen Schwäche der menschlichen Natur findet er die Ursache, daß die Kirche nicht auf den moralischen Vernunftglauben allein gegründet werden konnte; in dem Umstand, daß die menschliche Vernunft von jeher die moralische Religion postulirte und auf sie hin angelegt ist, sieht er den Grund und die Bürgschaft, daß die Schrift und die Dogmen der Kirche einer moralischen

Deutung fähig seien. (Rationalismus im speziellen Kantischen Sinn).

Kant starb in demselben Jahre, in welchem Napoleon I zum Kaiser gekrönt wurde. Daß in der Zeit der tiefsten Schmach und Erniedrigung, welche nun über unser Vaterland hereinbrach, das deutsche Volk sich genug sittliche Kraft bewahrte, um zuletzt Alles an Alles zu setzen, dazu hat der weitreichende Einfluß der Kantischen Philosophie mit beigetragen. Der Ernst des Befreiungskampfes aber war zu groß, das Ringen, dessen es bedurfte, zu gewaltig, als daß nicht tausend und tausend Herzen, unbefriedigt durch die Kantische Moral, nach einer festeren Stütze und nach einem reicheren Troste hätten suchen sollen. In den Tagen der Bedrängniß erinnerte man sich wieder an den verachteten Glauben der Väter, lernte man wieder, vor dem Herrn, dem lebendigen Gott sich demüthigen. So ging man der furchtbar blutigen Entscheidung entgegen. Die Zeit der Befreiungskriege ist die Zeit der Rückkehr zum positiven Christenthum in Deutschland. Allein mochte der erste Anstoß dazu auch noch so gewaltig und weitgreifend sein, diese Rückkehr konnte doch nur allmälig erfolgen. Wir sahen, daß der Rationalismus nicht von gestern her ist, und eine Geistesrichtung und religiöse Meinungen, welche in ununterbrochenem Zusammenhang zwei Jahrhunderte hindurch sich zu behaupten vermochten, werden nicht so schnell und mit Einem Schlage beseitigt. Wenn man gegenwärtig, nachdem seit jenen gewaltigen Ereignissen fast ein halbes Jahrhundert dahingegangen ist, den Rationalismus überwunden nennt, so hat das höchstens auf wissenschaftlichem Gebiete seine Wahrheit. Die letzten Hauptvertreter desselben unter den Männern der Wissenschaft sind vor einem Decennium rasch nach einander gestorben, und ihre Nachfolger gehören einer anderen Richtung an. Werfen wir aber einen Blick auf das christliche Volk, auf die Gemeinden, so finden wir hier keineswegs die gleiche Lage der Dinge. Es sei unser Bayern, es sei Preußen, welches gerne den Ruhm für sich in Anspruch nimmt, in der Pflege der Wissenschaft

vornen an zu stehen, es sei Oesterreich, welches gegen den Einfluß deutscher Wissenschaft am sorgfältigsten sich abschloß, es sei welches deutsche Land auch immer: überall zählt der Rationalismus in den Städten wenigstens unter Bürgern, Beamten und allen denen, welche man den mittleren und höheren Ständen beizurechnen pflegt, noch gar viele Anhänger. Das Auftreten der Lichtfreunde oder, wie sie sich selbst nannten, der protestantischen Freunde, die Bildung sogenannter freier Gemeinden zeigt hinlänglich, welch eine Macht der Rationalismus noch ist. Aus dem, was hier offen zu Tage tritt und von der Kirche sich scheidet, kann man abnehmen, wie viel des Gleichgesinnten in ihrem Schooße noch zurück ist. Mag hier Pantheistisches, dort Materialistisches sich beigemengt haben, das thut wenig zur Sache. Aehnliches begegnet uns je und je. Toland stellt Sätze auf, welche ganz an den modernen Materialismus erinnern, und Edelmann, welchen man als einen der ersten Koryphäen der Aufklärung in Deutschland zu nennen pflegt, ist voller Pantheismus. Vorwiegend sind es doch auch heute ächt rationalistische Meinungen und Anschauungen, von welchen die oben bezeichneten Kreise, so weit sie nicht zum Glauben der Kirche zurückgeführt sind, beherrscht werden. Leider waren die öffentlichen Verhältnisse in Deutschland seit dem Wiener Congreß nicht darnach angethan, daß ein Umschlag zum Besseren durch dieselben wäre gefördert worden. Die Hoffnungen auf eine politische Regeneration Deutschlands, wie sie in den Tagen der Freiheitskriege und unmittelbar darnach gehegt wurden, konnten nicht alle erfüllt werden, die Erwartungen gar Mancher waren zu unklar und zu verworren, als daß sie nicht zuletzt hätten getäuscht werden sollen: aber trotzdem liefert gerade die neueste Geschichte und die Gegenwart einen schwer widerleglichen Beweis, daß die bitteren Klagen, welche immer wieder erhoben wurden, keineswegs alle in der Maßlosigkeit der Wünsche und Hoffnungen ihren Grund hatten. An Widerspruch gegen die Gestalt, welche die Dinge genommen hatten, fehlte es nicht. Je mehr aber die Opposition auf politischem Gebiete sich be-

schränkt sah, um so näher lag es ihr, sich dem kirchlichen Gebiete zuzuwenden. Konnte sie hier doch auf größere Nachsicht von Seiten der Staatsgewalt rechnen. Daß wir so häufig Männer der politischen Opposition an der Spitze finden, wenn es gilt, gegen den Glauben und das Bekenntniß der Kirche zu Felde zu ziehen, das hat seinen Grund allerdings zum großen Theil in einer inneren Verwandtschaft zwischen der Aufklärung auf kirchlichem und einem gewissen Liberalismus auf politischem Gebiete, aber es weist doch auch auf Zustände des öffentlichen und staatlichen Lebens hin, welche weder für die Kirche noch für den Staat ein Segen sind.

Der Ernst der Aufgabe, welche bei dieser Gestalt der Verhältnisse für die Kirche und insbesondere für die Träger des kirchlichen Amtes sich ergibt, ist groß. Gott Lob! daß es auch nicht an Wahrnehmungen und Thatsachen fehlt, welche ermuthigen und Freudigkeit geben. Ein großer Theil unseres Volkes ist der Einfalt evangelischen Glaubens wieder zugewendet, und der Herr hat unter allen Ständen, unter Hohen und Niedrigen, Gelehrten und Ungelehrten viel fromme treue Bekenner. Aber auch unter den rationalistisch Gesinnten haben Viele ein aufrichtiges Verlangen nach der Wahrheit und stehen, wenn auch der Verstand an den überkommenen Begriffen unevangelischer Aufklärung noch festhält, mit dem Herzen doch dem Evangelium näher, als ihnen vielleicht selbst bewußt ist. Man glaube nicht, um diese gar zu gewinnen, um ferner Stehende herbeizuziehen, sei es am besten, eine vermittelnde Stellung einzunehmen. Wer zu vermitteln sucht, wo Vermittlung doch weder möglich ist, noch der Wahrheit des Evangeliums Genüge thut, dem wird der große Haufe der neologisch Gesinnten Anerkennung gewiß nicht versagen. Ausrichten aber wird er trotz alles Weichens und Nachgebens um so weniger, als jene einen Mann in ihm sehen werden, welcher nur nicht ganz zu ihrer eigenen Partei gehört. Nur Entschiedenheit der eigenen Ueberzeugung kann Anderen zur Ueberzeugung verhelfen. Bei dem Entwicklungsgang aber, welchen die Kirche und das Dogma genommen hat,

und von welchem nicht abgesehen werden kann, wird jede volle christliche Ueberzeugung und jeder entschiedene Glaube immer auch confessionelles Gepräge tragen. Oder sollten die, welche für den Glauben der Kirche zu gewinnen sind, in der That um deßwillen von vorneherein von einem Geistlichen sich zurückgestoßen fühlen, weil derselbe von Grund seines Herzens dem Glauben seiner Kirche zugethan ist? ist nicht ein wahrhaft gläubiges, recht glaubensgewisses und glaubensfreudiges Herz vor andern reich an schonender Milde und geduldig tragender Liebe? Ein Eifer für das positiv Christliche, für das specifisch Confessionelle, welcher nicht auf innigster, aufrichtigster Glaubensüberzeugung ruht, mag zurückstoßend erscheinen, um so zurückstoßender und in seinen Erfolgen zweifelhafter, als auch der Menge derer, welche der Kirche ferne stehen, eine feine Unterscheidungsgabe für das, was auf innere Wahrheit sich stützt und was derselben ermangelt, nicht abgesprochen werden kann. Lebendiger Glaube aber und auf demselben beruhende Sicherheit und Entschiedenheit des confessionellen Standpunktes wird gegenüber der Zerfahrenheit der rationalistischen Anschauungen allezeit mehr oder weniger als eine siegreiche Macht sich bewähren. Als eine sehr wünschenswerthe Zugabe ist dabei eine möglichst gründliche allgemeine Bildung anzusehen. Ist es doch eine Eigenthümlichkeit gerade der gegenwärtigen Zeit, daß eine gewisse, wenn auch nicht tiefgehende, doch mit allerlei Erkenntnissen und Einsichten ausgestattete Bildung bis zu den unteren Ständen der Bevölkerung sich verbreitet hat. Ein Geistlicher aber wird für das Wort seiner Predigt von Solchen, welche von vorneherein mit einiger Geringschätzung auf ihn als einen ungebildeten Mann herabsehen, schwerlich besondere Aufmerksamkeit und Beherzigung erwarten können. Hingegen wird die Anerkennung, welche der Gründlichkeit seiner allgemein menschlichen Bildung gezollt werden muß, ihm den Zugang auch zu denen erleichtern, welche sich weise dünken. Und ist es nicht gerade in unserer Zeit schon ein Großes, wenn ein Diener des Wortes durch sein eigenes Beispiel den schwer widerleglichen

Beweis liefert, daß tüchtige Kenntnisse auf dem Gebiete menschlichen Wissens, daß ächte Humanität und reges Antheilnehmen an Allem, was irgend von allgemeinem Interesse ist, mit dem christlichen Glauben und der christlichen Frömmigkeit in der innigsten Weise verbunden sein kann?

Erscheint Glaubensfreudigkeit und Glaubensgewißheit und daneben als keineswegs gleichgiltige Zugabe ein ehrenwerther Stand der allgemeinen Bildung als Voraussetzung ergiebiger Wirksamkeit von Seiten der Geistlichen, so kann natürlich auch die Art und Weise nicht gleichgiltig sein, wie jene Aufklärung, welche theils feindlich, theils gleichgiltig gegen das Evangelium sich zeigt, bekämpft wird. Heftige Ausfälle, Spott, harte Urtheile gegen die Anhänger derselben sind gewiß vom Uebel. Allerdings hat es Einzelnen unter ihnen keineswegs an Frivolität des Sinnes und maßloser Feindschaft gegen alles Christliche gefehlt. Aber wer wollte sich um Einiger willen ein verwerfendes Urtheil über Alle erlauben? Hat doch Herbart seine erste deistische Schrift nicht veröffentlicht, ohne daß er vorher im Gebete zu Gott sich wandte und ein Zeichen göttlicher Zustimmung empfangen zu haben glaubte. Und wie viel sittlicher Ernst, wie viel Rechtschaffenheit des Sinnes, ja wie viel Frömmigkeit des Herzens findet sich bei gar viel deutschen Rationalisten! Das wohl mag mit Recht gesagt werden, daß die rationalistische Aufklärung nimmermehr zur Geltung gekommen wäre, wenn nicht die Sünde auch auf dem Gebiete kirchlicher und theologischer Entwicklung ihren Einfluß geltend machte. Aber wo ist die Grenze, an welcher jene Einwirkung menschlicher Sünde und Schwachheit beginnt? Kann man einfach beim Rationalismus stehen bleiben? und müßte nicht die Beschaffenheit der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens, welche der Rationalismus vorfand und durch welche er zum Theil hervorgerufen wurde, mit in Frage gezogen werden? Lauter Erwägungen, welche zur Zurückhaltung und zur Besonnenheit im Urtheil auffordern. Ueberdieß müßte zufahrendes und rücksichtsloses Aburtheilen, statt zu gewinnen, um so

mehr erbittern und verletzen, als der rationalistisch gesinnte Theil unserer Gemeinden seine religiösen Anschauungen meist dem Unterrichte von Männern verdankt, deren Andenken er noch in Ehren hält und in gar mancher Hinsicht in Ehren zu halten Grund hat.

Sollen die ferne Stehenden für den Glauben der Kirche gewonnen werden, so kann das allein durch die Macht des Evangeliums geschehen. Wem von ihr das Herz berührt ist, der fürchtet nicht weiter, daß seine gesunde Vernunft durch den christlichen Glauben beeinträchtigt werde, dessen Vernunft findet gerade in der gläubigen Betrachtung jener ewigen unerschöpflichen Weisheit, welche im Worte Gottes beschlossen ist, die allerhöchste Befriedigung, und je tiefer er in die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung eingedrungen ist, und je unergründlicher bei immer tieferem Eindringen die Herrlichkeit und Größe der Gedanken Gottes ihm erscheint, um so mehr wird er überführt, daß hier nichts wider die Vernunft, wohl aber gar Vieles ist, was menschliche Vernunft nicht erreichen, nicht umspannen, nicht durchdringen kann. Predige das Wort — das muß allezeit als das Mittel genannt werden, durch welches die unevangelische Aufklärung zu bekämpfen ist. Nur daß ein Geistlicher, welcher mit allem Eifer predigt und lehrt und die Wahrheit des Evangeliums öffentlich und in seelsorgerlicher Weise, so viel möglich, Jedem insonderheit bezeugt, stets eingedenk bleibt, daß der Erfolg von der stille wirkenden Macht der göttlichen Gnade abhängt und in Geduld erwartet werden muß; nur daß er insbesondere Gemeinden gegenüber, bei denen mehr als bei anderen das rationalistische Wesen noch in Geltung steht, jene Weisheit nicht vergißt, welche den Schwachen nicht mehr zumuthet, als sie zu tragen vermögen, welche allzeit fragt, ob das, was löblich und erlaubt ist, unter den bestehenden Verhältnissen auch nützt, welche der Hoffnung sich getröstend es erträgt, wenn da, wo die Predigt des Wortes Glauben und kirchliches Leben noch nicht zu wecken vermochte, auch Alles das nicht gedeihen will, was seiner Natur nach Aeußerung evangelischen Glaubens und

kirchlichen Lebens ist; nur daß er endlich, je mehr die Beharrlichkeit ihn betrübt, mit welcher von vielen Erwachsenen die einmal überkommenen rationalistischen Vorstellungen festgehalten werden, um so mehr Eifer und Treue auf den Unterricht der Jugend wendet.

Ob es bei alle dem, ob es, nachdem die Theologie wieder gläubig geworden, gelingen werde, den rationalistischen Unglauben, so viel dessen sich erhalten hat, auch in den Gemeinden völlig zu überwinden, das bleibt freilich eine schwer zu beantwortende Frage. Auch vor dem Auftauchen des Rationalismus und abgesehen von den Sekten, welche zu keiner Zeit ganz fehlten, waren niemals Alle, welche zum Glauben der Kirche sich bekannten, auch von Herzen gläubig; die Entwicklung der neueren Zeit aber bringt es mit sich, daß, wo der subjektive Glaube fehlt, auch offen der objektiven Macht der Kirche Anerkennung und Berechtigung abgesprochen, daß der Mangel innerer Zustimmung zum lauten, thatsächlich geäußerten Widerspruch wird. Ernste Zeiten scheinen bevorzustehen. Wenn ruhige Beobachter seit länger gefürchtet und ausgesprochen haben, daß gewaltige Stürme nicht ausbleiben können, so sehen wir dieselben bereits drohend genug heranziehen und müssen fürchten, daß die Verwirrung und der Umsturz um so größer werde, je mehr sich bereits zeigt, daß die festeste Grundlage des Bestandes der Staaten und Völker, das sittliche Bewußtsein und die Achtung vor Recht und Gerechtigkeit weithin erschüttert und geschwächt ist. Daß die Kirche, wenn das Unwetter vollends losbricht, unberührt bleiben werde, ist kaum anzunehmen. Daß Vielen im Ernst des Kampfes und in der Bedrängniß der Zeit der Glaube gestärkt werden wird, unterliegt keinem Zweifel. Aber wird auch die Menge derer, welche der Kirche entfremdet sind, durch den Ernst der Ereignisse derselben wieder näher gebracht werden? oder werden die Dinge, welche sich zu entwickeln anfangen, vielmehr dazu beitragen, daß die Scheidung für oder wider eine größere und deutlichere wird, daß der Widerspruch gegen den Glauben der Kirche, welcher im Ganzen und Großen

noch immer die Signatur des Rationalismus trägt, ein noch feindseligeres Gepräge annimmt? — Gott weiß es. So sehr die ganze Entwicklung und Herrschaft des Rationalismus beklagt werden muß, sie hat, das läßt sich nicht in Abrede stellen, der Kirche dennoch auch manchen Gewinn und Segen gebracht. Gott wird es fürder walten, daß alle Drangsal der Zeit seiner Kirche zum Besten dienen muß, daß dieselbe Beute auch von denen nimmt, die sie zu berauben und ihr wehe zu thun trachten, daß der Wahrheit zuletzt dienen muß, was gegen die Wahrheit sich erhebt. So bleibt für die, welche zu Haushaltern über Gottes Wort und Geheimnisse bestellt sind, in der That nur die Eine Sorge, daß durch sie selbst nichts verschuldet und versäumt wird, sondern sie auch in ernster Zeit treu erfunden werden.

Wem kommt der biblische Geschichtsunterricht zu?

Der christliche Jugendunterricht ist eine nothwendige Funktion des kirchlichen Lebens. Die Funktionen des kirchlichen Lebens können verschiedene Richtungen nehmen, je nachdem die Kirche durch die Mission den Grund ihres Glaubens in die Heidenwelt hineinbaut, oder auf eine bereits vorhandene Gemeinde einwirkt, oder an eine einzelne Person sich wendet, oder endlich auf Unmündige ihre Thätigkeit richtet. Und nicht der unwichtigsten eine ist die Thätigkeit letzterer Art, die geistliche Arbeit an den heranwachsenden Geschlechtern. Wie tritt nicht gerade in der Gegenwart fort und fort mit erneuten Anforderungen diese Aufgabe als eine wahre Lebensfrage der Kirche an uns heran!

Als kirchliche Thätigkeit aber ist der Religionsunterricht der Jugend nothwendig ein amtlicher; denn was im Namen der Kirche als Gesammtheit geschehen soll, das hat durch die von ihr bestellten Träger des Amtes als ihre Vollzugsorgane zu

geschehen. Das unterscheidet ja gerade das Handeln des christlichen Gemeindegliedes von dem Thun des Amtsträgers als solchen, daß jenes Handeln des Einzelnen am Einzelnen, dieses Thun der Kirche an der Gemeinde ist. So wenig also der Kirche gleichgiltig sein kann, ob sie sich durch ein heranwachsendes Geschlecht ergänzt und verjüngt oder nicht, so wenig kann ihr gleichgiltig sein, in wessen Hand Unterricht und Erziehung dieses Geschlechtes gelegt sind. Der auf ihr Bekenntniß verpflichtete und ihre Rechte vertretende Diener des Amtes hat dasselbe in die Gemeinschaft kirchlichen Lebens einzuführen. Damit ist aber nicht gesagt, daß er den ganzen Religionsunterricht von seinen ersten Elementen an auch selbst in eigener Person zu ertheilen hätte; ja, es wäre dieß bei den manchfachen anderen Anforderungen, welche das Bedürfniß der Gemeinde an das Amt stellt, in den meisten Fällen wohl geradezu unmöglich. Die Elemente des Religionsunterrichtes sind daher dem Schullehrer zugewiesen, und von dem Pastor wird verlangt, daß er diese Unterweisung überwache, und nur den Abschluß derselben persönlich in die Hand nehme. Den abschließenden Religionsunterricht hat also unter jeder Bedingung der Pfarrer zu ertheilen, wenn jener im eigentlichen Sinne des Wortes als kirchlicher gelten soll.

Hinsichtlich der Katechismusunterweisung wird diese Behauptung auch keinem Einwande begegnen, vielmehr durch althergebrachte, allenthalben rechtlich wie faktisch bestehende Uebung bestätigt. Allein der Katechismusunterricht ist noch nicht der gesammte Religionsunterricht. Neben dem Katechismus will auch biblische Geschichte gelehrt sein, wenn die kirchliche Aufgabe an der Jugend vollständig gelöst werden soll; die biblische Geschichte ist aber in allen ihren Stufen und Abtheilungen dem Schullehrer zugetheilt. Von ihm hören sie die Kleinen, an ihn ausschließlich sehen sich auch noch die Confirmanden gewiesen. Wir erlauben uns hier die Frage anzuregen, ob diese Uebung in der Ordnung sei, ob sie der Bedeutung des genannten Lehrzweiges entspreche.

Denn dieser Praxis zufolge sieht es aus, als ob die biblische Geschichte nur zu den rudimentis der Religion gehöre, als ob ihr Werth nur darin bestehe, auf den pfarramtlichen Katechismusunterricht vorzubereiten und für diesen die Fundgrube von beweisenden Beispielen abzugeben. Sie steht bescheiden im Hintergrunde gleich einem schüchternen Töchterlein, welches das Alter noch nicht erreicht hat und nicht eher in Gesellschaft Erwachsener mitsprechen darf, bis es herbeigeführt und in das Gespräch gezogen wird. Wir können es uns wohl erklären, wie es dazu gekommen. Im Anfang, als im eigentlichen Sinne des Wortes christliche Volksschulen entstanden, also im Reformationszeitalter, beschränkte sich bekanntlich der Unterricht in der Religion allerdings auf die Unterweisung im Katechismus. Wie war dieß auch anders möglich! Galt es ja damals nur erst aus dem Rohen heraus zu arbeiten, und zunächst das Gedächtniß einer Jugend und eines Volkes, das weder lesen noch schreiben konnte und in geistlichen Dingen weder rechts noch links wußte, wie Nitzsch treffend sich ausdrückt, zu „sättigen". Und ein Kleinod, wie der kleine lutherische Katechismus, war es ja werth, so allseitig und pünktlich eingeprägt zu werden. Aber nachdem die evangelische Erkenntniß durch Gottes Gnade zugenommen hatte, konnte es bei diesen Religionsübungen nicht sein Bewenden haben. Der Katechismus wies auf die Bibel, die Heilsgegenwart auf die Heilsvergangenheit als auf ihren tragenden Grund zurück, und als der Baum des kirchlichen Jugendunterrichtes zur Zeit Spener's auf's Neue grünte, da trieb er auch als neuen Zweig den biblischen Geschichtsunterricht aus sich hervor. Schon der Probst Seidel zu Berlin und der ehrwürdige V. E. Löscher hatten exercitia biblica catechetica gestiftet; aber von bleibender Bedeutung waren insonderheit Hübner's „biblische Historien für die Jugend". Von da an wurde mit Eifer biblische Geschichte in den Pfarrschulen gelehrt. Aber auf die Zeit des Pietismus folgte die Periode der Aufklärung. Was sollte der aufgeklärte Rationalist viel mit der biblischen Geschichte beginnen? Hatte

er ja doch durch das unablässige Anstrengen seiner Vernunft herausgebracht, daß ein wunderbares Eingreifen Gottes in die „ewigen Naturgesetze“ nicht möglich sei, und daß überdieß das Christenthum seinem Wesen nach eine Lehre sei, ähnlich den Lehren eines Zoroaster, Confucius und Sokrates. Durch eine solche Anschauung mußte natürlich die biblische Geschichte ebenso um ihren Gehalt als um ihre Bedeutung kommen. In die Sturmärnte der rationalistischen Windsaat nun ist die Periode der kirchlichen Erneuerung eingetreten. Das überkommene Erbe bestand in lauter Passivis. Es galt, die verschleuderten Güter mit allem Eifer wieder zu gewinnen. Man mußte vor Allem zu der verlorenen Erkenntniß zurückkehren, daß das Christenthum nicht sowohl Lehre, als vielmehr geschichtliche That Gottes ist. Von dieser Grundanschauung aus wurde allmählich das ganze Heilsgebiet wieder gewonnen, wurden Geschichte und Lehre wieder mit ihrem ursprünglichen göttlichen Inhalte ausgefüllt und in das rechte Verhältniß zu einander gebracht. Aber noch ist die Aufgabe des inneren Ausbaues nicht vollendet. Nicht einmal dem richtig erkannten Verhältniß von Geschichte und Lehre im Christenthum scheint die allseitige praktische Folge im Unterricht gegeben. Wir halten es, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, für einen noch gut zu machenden Mangel, daß der biblische Geschichtsunterricht so sehr hinter den Katechismusunterricht zurücktritt, daß dieser als der eigentliche Religionsunterricht angesehen wird, jener dagegen lediglich unter die Vorbereitungsgegenstände sich verwiesen steht.

Nun verhält es sich zwar allerdings so, daß der Katechismus die Heilsgegenwart, die biblische Geschichte die Heilsvergangenheit beschreibt. Allein das Eigenthümliche dieser Heilsgegenwart ist, daß sie durchweg auf den schöpferischen Thatsachen der heiligen Vorzeit ruht. Sie ist nichts anderes, als die Frucht, welche auf dem im Boden der Vergangenheit wurzelnden Heilsbaume gereift ist. Ohne jene Vergangenheit läßt sich die Gegenwart des Heils gar nicht verstehen, während diese in jener bereits eingeschlossen ist. Ich würde mir auf Grund

des Namens Gottmensch allein nie einen rechten Begriff von dem machen können, was es um die Person JEsu Christi ist; habe ich dagegen gehört, daß der ewige Sohn Gottes sich selbst entäußert hat und von der Jungfrau Maria in Kraft des heiligen Geistes Mensch geboren worden ist, so ist das Bekenntniß zur gottmenschlichen Person JEsu Christi ein ganz einfacher, sich selbst ergebender Glaubensschluß. Darum redet auch der Katechismus nie von dem, was der Christ in der Gegenwart besitzt, ohne immer und immer wieder auf die Heilsgeschichte zurückzukommen; er bekennt, daß Jesus Christus jetzt mein Herr sei, aber nicht ohne hinzuzufügen, auf welchem Wege er's geworden, nämlich dadurch, daß er menschliches Leben an sich genommen, im Tode für mich dahingegeben und in der Auferstehung verklärt aus dem Grabe zurückgenommen habe, welch Leben er nun kraft seines priesterlichen Königthums vom Throne Gottes aus mir zu Gute kommen läßt.

Aus diesem Umstande nun, daß das Christenthum durchweg Thatsache und Geschichte, die Lehre dagegen nur das den Thatsachen parallel laufende Zeugniß Gottes von den Heilsthaten ist, ohne welches jene Thatsachen unverstanden blieben; daß ferner jene Thatsachen als ein für alle Mal geschehene schöpferische Fakta in die Ewigkeit hineinragen, also auch unsere ganze Gegenwart bereits in sich schließen: daraus ergibt sich die Wahrheit, daß wir wohl an der Hand der biblischen Geschichte den ganzen Katechismusinhalt lehren, nimmermehr aber den Katechismus ohne biblische Geschichte verstehen könnten, und Löhe hat gewiß vollkommen Recht, wenn er im zweiten Theile seines evangelischen Geistlichen S. 133 sagt: „Man könnte es allenfalls ungewöhnlich finden, die heilige Geschichte mit in den Bereich der Katechese hineinzuziehen; allein die christliche Lehre ist dem größten Theile nach reine Abstraction von der Geschichte, von den großen Heilsthaten Gottes. Es kann Niemand ohne Geschichte die christliche Lehre lernen, und wenn eines von beiden, entweder die Lehre oder die Geschichte wegbleiben müßte, so würde man an der Lehre weniger verlieren

als an der Geschichte, welche ja selbst Inhalt der Lehre und lehrhaft ist."

Sind diese Worte richtig — und wer wollte sie nicht unterschreiben! — verträgt sich dann mit der hohen Bedeutung der biblischen Geschichte die Stellung, welche man ihr im Volksunterrichte bis jetzt noch anweist? Gewiß nicht; und wir glauben im vollen Rechte zu sein, wenn wir die Forderung stellen, daß der Unterricht in der Heilsgeschichte von dem Geistlichen selbst ertheilt werde.

Es versteht sich von selbst, daß damit nur der eigentlich *abschließende* Unterricht in der Heilsgeschichte gemeint ist; das Einprägen der einzelnen Erzählungen ist nach wie vor dem Schullehrer zu überlassen, ebenso wie er den Wortlaut und Wortverstand der sechs Hauptstücke den Schülern einzuprägen hat. Der abschließende Unterricht aber muß anders ertheilt werden, als der elementare. Wie muß auch unwillkührlich die Oberklasse der Volksschule von der Bedeutung der biblischen Geschichte halten, wenn die letztere mit ihr wiederum kaum anders betrieben wird, als es in den früheren Jahren geschehen war und mit den niederen Klassen gleichzeitig geschieht? Die Schüler haben ein Recht dazu, vor dem Austritt aus der Schule noch eine übersichtliche, einheitliche Zusammenfassung des bisher gehörten Einzelnen, eine faßliche Gesammtdarstellung des großen göttlichen Heilsplanes und Heilsganges zu erwarten. Zu einer solchen Darstellung aber gehört theologische Befähigung, wie sie nur von dem Träger des Amtes zu fordern und zu erwarten ist. Lediglich der theologisch befähigte Lehrer wird die einzelnen Bilder der Heilsgeschichte an dem sich hindurchziehenden goldenen Faden an einander reihen und so im eigentlichen Sinne des Wortes heilige *Geschichte* lehren können.

Man sage nicht, daß wir unsere Aufgabe zu hoch gegriffen hätten. Wir können Zeugen dagegen aufführen, deren Stimmen gewichtig genug erscheinen werden. Die ehemaligen Zuhörer des sel. *Höfling* erinnern sich gewiß seiner katechetischen Vorschrift: „Bei dem Vortrage der manchfaltigen biblischen Ge-

schichten verliere nur der Katechet die Einheit und den Zusammenhang der biblischen Geschichte nicht aus den Augen, und mit dem Hervorheben des Lehrreichen in den einzelnen Geschichtserzählungen hüte er sich, daß er zu vielerlei auf einmal bringe und lege sich nicht auf das Herauspressen einzelner Lehren und Nutzanwendungen." Bei Palmer lesen wir in der Katechetik (3. Aufl. S. 117): „Ist etwa die heilige Geschichte nur eine Folie für die heilige Lehre? Mit nichten; die Geschichte ist um ihrer selbst willen geschehen." Und weiter will er für den „letzten Cursus" eine „vollständige Geschichte des Reiches Gottes" gegeben wissen, wobei er sich die Worte de Wette's aneignet: „Für die reifere Jugend hat der Unterricht in der biblischen Geschichte keinen anderen als den pragmatischen Zweck, die Behandlung der Geschichte als einheitliches planmäßiges Ganzes." Endlich Löhe im zweiten Theile seines evang. Geistl. S. 136 spricht sich also aus: „Was die biblische Geschichte anlangt, so ist man, wie gesagt, weniger berathen, als bei dem Katechismus. Daß man erst Geschichten aus der Geschichte vortragen soll, um später die Geschichte, d. i. den Zusammenhang der Geschichten zu lehren, ist eine gute, aber für die Praxis zu unbestimmte Lehre; denn es müssen doch Geschichten ausgewählt werden, welche es später leicht machen, den geschichtlichen Zusammenhang zu zeigen, den eigentlich geschichtlichen Unterricht anzuknüpfen. Ja, es ist von vornherein aller Vortrag der einzelnen Geschichten ganz von dem eigentlichen geschichtlichen Unterricht abhängig, und zwar in so hohem Maße, daß erst noch die Frage ist, ob nicht schon bei dem Unterricht der jüngeren Kinder eine ganz kurze Uebersicht des geschichtlichen Verlaufs sammt einer kleinen Summe von Zahlen neben dem Vortrage der Geschichten hergehen soll, d. i. ob nicht doch dem jungen Alter im Grunde schon Geschichte in Geschichten vorzutragen sei." *)

*) Diese letztere Frage freilich getraueten wir uns nicht mit Ja zu beantworten; bei den jungen Kindlein gilt es gerade, einzelne

Allein dieser Pragmatismus der heiligen Geschichte darf wiederum nicht so dargestellt werden, als ob sich innerhalb seines Verlaufes, nachdem einmal das Prinzip gesetzt ist, Alles von selbst verstünde. Es darf nicht den Anschein gewinnen, als ob Gott im Himmel säße und das Rad der heiligen Geschichte nach dem ihm einmal gegebenen Stoße im eigenen Schwunge ablaufen ließe. Gott ist Liebe; und alle Liebe ist Selbstverleugnung. Jene Selbstverleugnung nun, welche Gott in seinem Worte von uns verlangt, übt er selbst im vollsten, wunderbarsten Maße, so daß er nicht blos als Lenker der Heilsgeschichte über dieser steht, sondern zugleich in sie eingeht und sie in sich selbst durchlebt. Dadurch gibt er so wenig sich selbst auf und hört so wenig auf, der transcendente Gott zu sein, daß er erst dadurch recht groß und unerforschlich vor uns erscheint. Denn er hat seinem ewigen Willen gegenüber in freieigener Selbstbestimmung den kreatürlichen Willen des Menschen gesetzt und dem letzteren die Möglichkeit gegeben, auch gegen den guten und gnädigen Willen Gottes sich zu bestimmen; ja, seit dem Falle findet das erwachte Selbstbewußtsein des menschlichen Individuums regelmäßig und ausnahmslos den Willen in widergöttlicher Richtung vor: und dennoch weiß Gott einerseits des Menschen Herz auf geheimen Pfaden so zu finden, daß dieser, ohne äußeren Zwang zu fühlen, sich gottgemäß bestimmt, oder andererseits des Menschen widergöttliches Thun so in seinen Dienst zu nehmen, daß es seine heiligen Zwecke mit zu Ende führen muß. Wir müssen uns nur vor dem Irrthum Martensen's hüten, welcher auch das Wissen Gottes als ein von ihm selbst beschränktes angesehen wissen will. Soweit es überhaupt dem Sterblichen möglich ist, von jenem wunderbaren Geheimniß zu reden, zeigt uns die Concordienformel den richtigen Weg, wenn sie in ihrem Artikel von der Prädestination zwischen praescientia und praedestinatio,

---

Blümlein aus dem Heilsgarten Gottes zu pflücken, und an des Einzelnen Gestalt und Duft die jungen Seelen zu ergötzen.

also zwischen Wissen und Willen in Gott unterscheidet. Vor Gottes Allwissenheit liegt der ganze Welt- und Heilsverlauf einheitlich und allseitig aufgedeckt; aber bei dem Weltplane ist auch der Wille des Menschen mit in Rechnung gebracht. Gott weiß im Voraus, was der Mensch thun wird; aber diesem Thun setzt er nicht sofort eine starre objektive Nothwendigkeit entgegen, sondern läßt dasselbe auf sich wirken, läßt sich in freier Condescendenz bestimmen, eingeschlagene Wege abzubrechen und neue zu eröffnen. Es ist das eine Größe Gottes, wie sie die Fassungskraft des Kindes bedarf und wie sie zugleich dem Manne Gegenstand unaufhörlicher Bewunderung ist. Nur dem selbstgenügsamen, starken Geiste, der weder wahrhaft Kind noch Mann ist, wird sie ewiglich ein Anstoß bleiben. Eine Alles überwaltende und bändigende Nothwendigkeit kann mich in Verwunderung erstarren machen; aber eine so wunderbare Vermählung von Nothwendigkeit und Freiheit, wie sie aus dem Walten unseres Heils- und Bundesgottes herausleuchtet, macht das Herz warm in Liebe und entflammt es zur kindlichen Anbetung.

Das ist die Grundanschauung, von welcher der biblische Geschichtsunterricht getragen sein muß. Wie wollten wir ohne sie zurecht kommen mit der Erklärung der gewichtigsten Thatsachen? Da hören wir z. B. den Gott, welcher dem Abraham verheißen, daß er ihn zum großen Volke machen und seinen Samen mehren wolle wie die Sterne des Himmels, zu Mose (Ex. 32) sagen: „Ich sehe, daß es ein halsstarrig Volk ist. Und nun laß mich, daß mein Zorn über sie ergrimme und sie auffresse, so will ich dich zum großen Volk machen.“ Wie wenig versteht sich's also von selbst, daß das aus Aegypten ausgeführte Volk auch ferner der Führung Gottes genieße! Das Wort Gottes eröffnet uns hier die Fernsicht in einen anderen Weg als den bisherigen, der eingeschlagen werden könnte, ohne daß der Bund mit Abraham hinfallen müßte. Moses stammt ja aus Abraham's Lenden. Aber hätte er nicht in vorbildlich mittlerischer Weise Barmherzigkeit für das Volk erfleht, die Rache Gottes hätte dieses aufgerieben und Moses wäre der

Wiederanfänger des heiligen Volkes geworden, wie Noah der Wiederanfänger der Menschheit geworden war. — Deßgleichen lesen wir 1 Kön. 11, 38, daß der Prophet Ahia im Namen Gottes zu Jerobeam spricht: „Wirst du nun gehorchen Allem, das ich dir gebieten werde und in meinen Wegen wandeln und thun, was mir gefällt, daß du haltest meine Gebote und Rechte, wie mein Knecht David gethan hat: so will ich mit dir sein und dir ein beständiges Haus bauen, wie ich David gebaut habe, und will dir Israel geben." Es war also keine absolute Nothwendigkeit, daß der Königsthron zu Samaria zertrümmert und das Reich Israel zerschlagen wurde. Es hätte im Gegentheil ganz anders kommen können, wäre Jerobeam nicht auf jene unselige Politik verfallen, welche die Religion zum Staatsmittel herabwürdigte und so den Glauben der Väter darangab, um nur die politische Kluft zwischen den beiden Reichen unausfüllbar zu machen. Wie freilich im andern Falle die Heilsgeschichte verlaufen wäre, das zu sagen hat menschliches Ermessen weder Macht noch Pflicht; uns genügt zum Erweise für die Richtigkeit unserer Grundanschauung, zu wissen, daß jene auch anders hätte verlaufen können. — Noch weit mehr aber bedürfen wir dieser Grundanschauung zur Erklärung der langen Wanderung durch die Wüste, welche an den Auszug aus Aegypten sich anschließt. Die ganze Darstellung der Schrift macht den Eindruck, daß, als das Volk nach zwei Jahren in Kades Barnea (Num. 13) angelangt war, auch der für die nächste Erziehung desselben bestimmte Wüstenzug nach göttlichem Rathschlusse zu Ende gewesen sei. Es wurden ja Botschafter über die Grenze geschickt, das gelobte Land zu erkunden. Das Begehren, durch Kundschafter Nachrichten über die näheren Verhältnisse der neuen unbekannten Heimath einzuziehen, ist nach Deuteron. 1, 22 im Volke erwacht. Aber Gott ist es, der auf dieses Begehren eingeht und die Ausführung des Planes in seine Hand nimmt Num. 13, 2. 3. So muß die Botschaft, welche das Volk von Männern aus seiner Mitte erhält, zu einer Glaubensprobe für dasselbe dienen. Denn was können

jene anders sagen, als daß Kanaan wirklich ein Land von wundersamer Fruchtbarkeit sei, daß es aber andererseits einen Riesenkampf gelte, dasselbe einzunehmen. In der augenscheinlichen Bestätigung des vernommenen Gotteswortes von der natürlichen Herrlichkeit des Landes hat das Volk, wenn es gläubig ist, auch das Siegel jenes anderen, nämlich daß der HErr ihnen helfen werde zur siegreichen Bewältigung der gottlosen Einwohner. Allein wie wenig das Volk diese Probe bestanden, sehen wir aus dem gräßlichen Versuche, mit welchem es die tröstende Zusprache Josua's und Kaleb's erwidert. Da erscheint denn auch in zornigem Glanze die Herrlichkeit des HErrn und spricht den über das Volk gefaßten Rathschluß der Vernichtung aus, welchen wiederum nur Mosis mittlerische Fürbitte abzuwenden im Stande ist. Das Volk wird nun zwar nicht in den Grund geschmettert, aber es darf das gelobte Land, an dessen Schwelle es bereits stand, nicht betreten, sondern muß dem schon erreichten Ziele den Rücken kehrend wieder nach seinem Ausgangspunkte hin ziehen, um noch achtunddreißig Jahre in der Wüstenei umherzuirren. Wir wüßten kein augenfälligeres Beispiel dafür, wie Gott um menschlicher Bosheit willen immer wieder seinen Weg verändert und auf neuen Bahnen der Höhe des Heils zustrebt, als gerade dieses letztere.

Als ein pragmatisches Ganzes in diesem Sinne also muß die Heilsgeschichte in ihrem abschließenden Unterrichte dargestellt werden, und dazu bedarf es theologischer Befähigung. Allein, dürfte eingewendet werden, hat der Geistliche dazu Zeit, und wird nicht der Unterricht im Katechismus dadurch beeinträchtigt werden? Beantworten wir zunächst die letzte Seite dieser Doppelfrage, vielleicht wird sich damit die erste von selbst erledigen.

Müßten wir glauben, daß durch unseren Vorschlag der Katechismusunterricht nur im Geringsten an Gründlichkeit und Lebendigkeit verlieren würde, wir hätten uns des Unrechts gefürchtet, die Feder anzusetzen. Allein darin, worin viele Andere die Aufgabe des Katechismusunterrichts erblicken, können wir

sie nicht sehen. Der Katechismus ist nicht dazu da, damit er zum Lehrgerüste eines anderswoher angehäuften dogmatischen und ethischen Materials diene. Wenn man freilich vor lauter Beweisen über das Dasein Gottes ewig lange nicht zum ersten Gebote, und vor lauter Deductionen über seine Eigenschaften nicht zum ersten Artikel kommt; wenn man die Kinder mit Begriffen und Definitionen zu sättigen sucht, welche man im Voraus hinstellt und auf welche man erst den Katechismustext folgen läßt: dann ist es erklärlich, so verwunderlich es an sich ist, wenn man Kollegen klagen hört, daß sie so langsam vorwärts kommen, und wenn andere während des Confirmandenunterrichtes den Katechismustext gar nicht zu bewältigen vermögen. Allein ich habe nicht zu fragen, was ich Alles in meinem Confirmandenunterrichte anbringen und verwenden könne, sondern einfach den Katechismustext selbst habe ich auszulegen, zusammenzufassen und mit Beispielen dem Kinde ethisch zuzueignen. Aus dem Texte muß Alles herauswachsen, der Text selbst muß lebendig werden vor den Augen und in den Herzen der Kinder. Insonderheit aber die Begriffe müssen lebendig werden. Mit dürren Distinctionen ist dem offenen, dem Leben zugewendeten Kindergemüthe nicht gedient. Lebendig aber werden die Begriffe nur, wenn sie nicht von ihrer geschichtlichen Grundlage getrennt werden. Wenn es wahr ist, daß die Heilslehre Abstraction aus der Heilsgeschichte ist, wenn wirklich auf Grund dieser Wahrheit der oben nachgewiesene enge Zusammenhang zwischen biblischer Geschichte und Katechismus besteht: dann müssen wir sagen, daß der Geistliche, welcher selbst den biblischen Geschichtsunterricht im Zusammenhange ertheilt, seinen Katechismusunterricht dadurch nicht verkürzt, sondern vielmehr erst recht belebt. Ein Beispiel möge zum Belege dienen. Nach der Erklärung des vierten Gebotes sollen wir nicht blos die Aeltern, sondern auch die Herren ehren. „Denn aus der Aeltern Oberkeit fleußt und breitet sich aus alle andere Oberkeit.“ Es gilt also den Schülern die Begriffe Familie, Staat, Kirche vor Augen zu führen und von diesen Gemeinschaften zugleich

nachzuweisen, daß sie göttlich gestiftet sind. Habe ich nun biblische Geschichte im organischen Zusammenhange gelehrt, so erinnere ich sie nur daran, wie durch die Schöpfung des Weibes die Familie als die erste Form des Gemeinschaftslebens gestiftet sei. In der Form der Familie lebte die Menschheit, bis Gott durch jenes gewaltsame Eingreifen in den babylonischen Thurmbau dieselbe in Völker zertheilte. Von nun an leben die Menschen völkerweise neben einander, und das ist Gottes Wille und Stiftung. Damit endlich, daß Gott den Abraham aus seiner Verwandtschaft absondert und zum Stammvater eines heiligen Volkes macht, legt er den Grund zur Gemeine des Heils, welche im alten Bunde Israel, im neuen die Kirche heißt. Denn Abraham ist der Vater aller Gläubigen. Auf diese Weise erwachsen die drei Gemeinschaftsformen menschlichen Zusammenlebens aufs Anschaulichste vor den Augen der Schüler und erscheinen denselben nicht nur in ihrem göttlichen Gewordenseyn, sondern auch in ihrem richtigen Verhältnisse unter einander. So läßt sich dann gar leicht die Verwandtschaft der „Väter des Bluts" mit den „Vätern des Amts", wie Luther anderwärts sich ausdrückt, oder der Aeltern und Herren nachweisen. Und was die Ableitung der Begriffe aus den geschichtlichen Thatsachen anlangt, so verweisen wir auf die Lehre von der Kirche, die zu dem Schwersten gehört, was wir den Schülern klar zu machen haben. Wie viele Schwierigkeiten aber fallen weg, wenn wir das Wesen der Kirche aus der wunderbaren Pfingstthat ableiten. Gehen wir von der Thatsache aus, daß der heilige Geist an Pfingsten die Kirche stiftete, indem er vom Himmel herab kam und Wohnung auf Erden machte, wie der HErr vor seiner Himmelfahrt vorausgesagt hatte, so werden wir einfach die Schüler fragen, woran man das Kommen des Geistes erkannt habe, nach den *σημείοις*. Die Antwort weist natürlich auf das Brausen und die feurigen Zungen hin. Daran wird sich die weitere Frage knüpfen, ob denn der Wind und das Feuer der Geist selbst gewesen sei, aus deren richtiger Beantwortung sich dann von

selbst ergibt, daß das Wesen der Kirche unsichtbar ist. Daraus aber, daß der vom Geiste erfüllte Petrus predigte, und daß die Gläubigen durch die Taufe zur Schaar des HErrn hinzugethan wurden, leitet sich mit Leichtigkeit ab, daß die Kirche niemals unsichtbar bleibt, sondern ebenso sichtbar wird und an ihrer Predigt wie an ihren Sakramenten erkennbar ist. Faßt man dann diese beiden Momente zusammen, so hat man die Definition der Augsburgischen Confession, daß die Kirche die Gemeine der Gläubigen ist, in welcher Gottes Wort gelehrt und die heiligen Sacramente (richtig) verwaltet werden.

Doch die Stellung der Fragen wird immer Sache des einzelnen Katecheten bleiben, weil die Katechese im letzten Grunde, wie die Predigt, ein im weiteren Sinne seelsorgerliches Handeln ist. Nur soviel soll zur allgemeinen Geltung gebracht werden, daß die Begriffe am besten aus ihrem heilsgeschichtlichen Boden heraus erwachsen. Der Geistliche wird also durch eine tüchtige geschichtliche Unterweisung seinen Katechismusunterricht am allermeisten beleben und fördern. Und damit glauben wir schließlich die im Anfang unseres Aufsatzes ausgesprochene Forderung sattsam begründet zu haben.

Blüthenlese aus einem Buche eines freigemeindlichen Predigers.

Die Blüthen, welche wir hier dem Leser zum Geruche anbieten, sind freilich keine Blüthen von süßem Geruche, keine im weißen Schmelz der Unschuld prangenden Lilien, keine vom Feuer göttlicher Liebe glühenden Rosen, es sind vielmehr düstere, trübe Nachtschatten, deren unheimliches Aussehen bereits auf das ihnen innewohnende Gift hindeutet. Aber es ist heilsam und nützlich, auch solche Produkte kennen zu lernen, um es sich stets vor Augen zu halten, in welche intellectuelle und sittliche Rohheit und Barbarei der Abfall vom positiven Christenthum hineinführe, und um zu konstatiren, wohin unsere freireligiösen Gemeinden bereits gekommen sind.

Ein gewisser Dr. A. E. Wagner, welcher in „den religiös-freisinnigen Familienkreisen einer zahlreichen Gemeinde als Prediger zu wirken die Ehre hat“ (wahrscheinlich Stettin, vgl. S. IV und VI) hat im Jahre 1860 in Berlin ein Buch herausgegeben unter dem Titel „Handbuch zur religiösen und moralischen Bildung“, welches ganz geeignet ist, über die „harmlosen“ Independentengemeinden in Preußen die Augen zu öffnen. Das Buch zerfällt in zwei Bände: der erste Band enthält eine „vergleichende Prüfung aller Religionen: Heidenthum, Judenthum, Christenthum“; der zweite Band gibt „freie Ansichten über unsere vorzüglichsten Glaubens- und Sittenlehren“. Von Jehova der Heerschaaren, dem Gott der Götter und Herrn der Herren, lesen wir im ersten Bande unter Anderem Folgendes. S. 107: „Den ältesten Urkunden (oder vielmehr ihren Ueberresten) gemäß war die ursprüngliche Religion der Hebräer, wie fast allgemein bei allen Völkern anzunehmen sein möchte, der einfache Feuer- und Götzendienst.“ S. 108: „Daß das Volk in der ägyptischen Knechtschaft dem Lichtdienst ergeben war, ist mehr als wahrscheinlich. Schon der eine der göttlichen Namen, Zebaoth, deutet darauf hin. Man dachte sich Gott an der Spitze eines „Sternenheeres,“ wie er gegen die Mächte der (ägyptischen) Finsterniß streitet, um sein Volk in das „Lichtland“ zu führen.“ „Die Führer des Volkes bemühten sich nach allen Kräften, den Lichtgott zum einzigen, alleinigen zu machen, aber ihrer Mühe gelang es nur im Laufe langer Jahrhunderte“. S. 135: „Menschliche Hoheit und Gemeinheit, Güte und Barbarei, Innigkeit und Unredlichkeit, Wahrheit und Unsinn, Habsucht, Eigennutz und Klugheit, Muth und Wandelbarkeit, Kleinlichkeit, Laune; oder um es zu sagen: Der Juden Tugenden und Laster lieferten die Farben zum Bilde Jehovahs“.

Der Herr Prediger weiß uns aber vermöge seiner tiefgelehrten Studien, wobei ihm wohl die, freilich nicht citirten, entdeckten Judenthümer des weiland Eisenmenger recht zu Statten gekommen sind, noch ganz andere und viel wunder-

samere Dinge von dem Gott der Juden zu erzählen. S. 146: „In den alten Religionsschriften der Juden finden sich auch Sätze, welche darthun, daß man einst, wenigstens in der Geheimnißlehre der Schriftgelehrten, Gott als mannweibliches Urwesen darstellte". „Grübelnde Beobachter der Natur kamen leicht zu dem Glauben, daß die Entstehung und Neubildung der Geschöpfe nur dann geschehe, wenn sich die Geschlechter vereinigen. Als die Gottheit die ganze Welt aus sich erschuf — dachten sie — muß auch wohl eine solche geschlechtliche Vereinigung Statt gefunden haben." „Bei den Juden konnte der Glaube an ein mannweibliches Gotteswesen im Allgemeinen nicht wohl aufkommen, weil das Gebot, „„nur an Einen Gott zu glauben"", und die Mißachtung des weiblichen Geschlechtes vorwalteten. Nichtsdestoweniger drang er in die Geheimlehren vieler Schriftgelehrten ein, die sogar in der Bibel einen festen Anhaltspunkt zu finden wußten". S. 147: „Die Gelehrten in ihren Forschungen fanden bald, zu wem Gott gesprochen hatte: Lasset uns machen. Es war „„sein Geist"", der im Hebräischen weiblichen Geschlechtes gedacht wird." Auf S. 149 gibt sich der gelehrte Herr Prediger gelegentlich auch einmal als einen scharfsinnigen Exegeten zu erkennen, wenn er meint, man könne sich vielleicht auch die Bibelstelle 4 Mos. 28, 11—13 aus der Mannweiblichkeit Gottes erklären: „Jehovah begehrt für sich ein Opfer von Semmelmehl, das nach Jeremias 7, 18 von Ehesegen wünschenden Frauen in der Neu- und Vollmondszeit der Göttin Mond dargebracht zu werden pflegte". Nach dieser nur gelegentlichen Anmerkung wird dann S. 149 im Texte weitergefahren: „Von dem Glauben an Gott Vater und Gott Mutter hatte man zum Glauben an Gott Sohn nicht mehr weit". S. 150: „Der Glaube an eine göttliche Dreieinigkeit ist demnach zwar in den Geheimlehren jüdischer Schriftsteller deutlich genug ausgesprochen, aber daraus folgt nicht, daß die Masse des Volkes davon wußte, oder gar denselben theilte. Dafür war es ja Geheimlehre."

Seine Entdeckungen über den Gott der Juden und sein anderweitiges Räsonnement über das Judenthum schließt der Herr Doctor endlich mit folgenden, im glänzendsten Feuilletonstyle gehaltenen Worten ab (S. 227 f.): „Das Judenthum als Volksreligion hatte vor den altheidnischen Religionen manchen Vorzug, besonders den des Ein Gott Glaubens (Monotheismus): allein es hatte auch seine großen Schwächen und Fehler. Vorzüglich müssen dazu gerechnet werden: die eingeprägte Vorliebe, sich von andern Völkern abgesondert zu halten; der unbewußte Hochmuth, im Bilde Gottes sich selbst zu malen; die Behauptung, nur der eigene Glaube könne selig machen, und nur durch Vermittlung von Priestern (Rabbinen) könne man zu Gott, Glauben und Seligkeit gelangen; Nachgiebigkeit des gesunden Menschenverstandes gegenüber dem Ansehen geheimnißvoll und dunkel geschriebener Bücher; das bequeme Anlehnen an Ceremonien, das Ausruhen bei priesterlichen Verheißungen; die Gewohnheitssünde aller Voreltern, gerade am Räthselhaften recht fest zu hangen, u. dgl. m. — Die jüdische Religion theilte also das gemeinsame Schicksal aller alten Völkerreligionen: sie enthielt Wahrheiten und Irrthümer. — Auch für sie mußte eine Zeit kommen, in der ihre Aussprüche — wenigstens für denkendere und gefühlvollere Juden zu viel Irrthümer enthielten, um ihnen die wenigen Wahrheiten selbst nicht zu — verleiden: das Judenthum war einer Umbildung (Reformation) fähig, ist es, wird es sein, ebenso wie jede Religionslehre, jedes menschliche Werk."

Mit diesen Worten geht der Herr Prediger zur Prüfung der „Reformation des Judenthums," worunter er das Christenthum versteht, über. Hier ist nun freilich unser gelehrter Forscher übel daran, denn er weiß selbst nicht recht, was der ursprüngliche Christianismus gewesen. Wie könnte man aber auch verlangen, daß Jemand dieß wissen solle? Weiß man doch eigentlich gar nicht einmal, „wer Jesus eigentlich gewesen sei". Daß man dieß aber nicht weiß, daß man darüber so viel streitet und doch nie zu einem sicheren Resultate kommt, erklärt

sich nach S. 246 „einzig dadurch, daß zugestanden wird, Jesus sei eine Person des Glaubens, und zwar einzig nur des Glaubens allein. Die Nachrichten, welche über sein Dasein, Leben und Wirken Auskunft geben sollen, sind — bei jener unermeßlichen Wichtigkeit, die man ihnen zulegt — gering, kurz, ungewiß, durch Hörensagen und erst spät entstanden, durch Abschreiber erweitert, verändert, gefälscht, durch Uebersetzer zum Ueberfluß noch höchst zweifelhaft gemacht, kurz sie sind der Art, daß man durch sie, nach gehöriger Prüfung, nichts Bestimmtes erfährt, sondern höchstens nur das Wahrscheinliche vermuthet.“ S. 256: „Denker, welche die evangelischen Nachrichten über Jesus und seine Wirksamkeit ohne vorgefaßtes Urtheil prüfen, müssen zugestehen, daß es ihnen anzusehen sei, wie dieselben uns nicht etwa das sagen, was sich wirklich zugetragen hat, sondern vielmehr nur das, was diejenigen geglaubt haben, die sie niedergeschrieben haben.“

Der langen Reden, welche unser Kritiker über den Christianismus hält, kurzer Sinn ist im Allgemeinen (S. 306): „die Vorstellungen von dem Wesen Gottes, welche der erste Christianismus hie und da aussprach, gleichen meistens denen der vorchristlichen Rabbinen.“ Zwar hat der Christianismus auch manche Verbesserung der Glaubensansichten, z. B. der über das Walten Gottes, herbeigeführt; doch muß auch hier behauptet werden (S. 307): „Einige der alten Glaubensansichten über Gottes Walten hat die christliche Neuerung nicht verbessert, sondern nur verschoben oder gegen andere gleichen Werthes umgetauscht.“ Einen unverzeihlichen Fehler aber hat der Christianismus gemacht, der ganz erschrecklich anzusehen ist: er hat nämlich das „Teufelthum“ so recht ausgebildet und befestigt. S. 311: „Das Teufelthum erhielt durch die Neuerungen der Christianer einen bedeutend erweiterten Spielraum. In der alten Judenreligion war dieses Reich noch nicht vollständig geordnet. Hie und da waren noch dem Jehovah selbst Werke zugeschrieben worden, die der Christianismus später nur

dem Satan vorbehielt." S. 312: „Durch die Reformation [d. h. durch das Christenthum] wurde seine [nämlich des Satans] Herrschaft klar entschieden; er vervielfältigte sich in unbegreiflicher Weise und Zahl. Auch verschlimmerte er sich, anstatt gebessert zu werden, und seine volle Bestimmung lag von nun an in einer unüberwindlichen Feindseligkeit gegen alles Gute, Schöne und Wahre. Sein Reich wurde vollständig geordnet und befestigt, seine Befugnisse wurden ausgedehnt." S. 313: „Das Austreiben der Teufel endlich wurde durch die Reformation zu einem, wie es scheint, rühmlichen Gewerbe erhoben, das im Heidenthum ganz und gar unbekannt gewesen war". Man sieht aus diesen mitgetheilten Proben, daß der Herr Prediger recht artig über den neuausstaffirten Teufel zu scherzen weiß. Der Teufel ist übrigens auch, da er weiß, daß er auf diesem Wege die größte Beute gewinnt, galant genug, einen solchen kleinen Scherz nicht so übel aufzunehmen.

Aus dem zweiten Bande des vorliegenden Werkes dürfte am Interessantesten sein die daselbst eröffnete Polemik gegen den Mosaischen Dekalog. Es heißt in der 2. Abtheilung des 2. Bandes unter Anderem S. 78. 79: „Was sich vom vernünftigen Standpunkte gegen die Göttlichkeit und Vorzüglichkeit der 10 Mosaischen Sittengebote im Allgemeinen einwenden läßt, bewegt sich um folgende Punkte." „1) Wenn man einen höchsten Gesetzgeber glaubt, der gerecht und barmherzig genug ist, um alle mit Vernunft begabte Wesen durch seine Gesetze zu beglücken: so muß man auch nothwendig voraussetzen, daß derselbe seine Gesetze Allen zur Kenntnißnahme bringen wollte. Die geglaubte Offenbarung der Mosaischen 10 Gebote wäre nun schon nahe an 4000 Jahre alt und doch ist sie noch nicht allen irdischen Vernunftwesen, sondern nur einem kleineren Theile, nicht einem Drittel, bekannt geworden." „Wie ganz anders steht es dagegen um die Kenntniß und Befolgung solcher Gesetze, die wirklich von dem Urquell alles Lebens ausgehen und die Weltordnung zu erhalten haben; z. B. das

Gesetz: „„Durch Licht, Luft und Wärme soll Alles werden und bestehen.““ Welchem Menschen bliebe dieses Gesetz ganz fremd?“ „2) Ein zweites Merkmal göttlicher Gesetze muß darin zu erkennen sein, daß sie für das Wohl aller Wesen und zunächst für alle Zeiten und Orte ausreichen. Dieses Merkmal fehlt ebenfalls den sogenannten 10 Geboten, während es dagegen den Naturgesetzen vollständig eigen ist. Wie unzureichend ist z. B. das 4. mosaische Gebot: Es spricht nur von den Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern, aber ganz und gar nichts von den so unendlich bedeutsamen der Eltern gegen ihre Kinder.“ „Wie „„gemeinnützig““ im vollsten Sinne des Wortes ist dagegen z. B. das Weltgesetz: „„Ein Wesen soll dem Andern zum Leben dienen.““ Wie allseitig wohlthuend ist es!“ „3) Der höchsten Würde eines Weltgesetzgebers kommt es endlich auch zu, daß dessen Anordnungen wenigstens ungestraft nicht verletzt werden dürfen: wir können uns sonst seine höchste Machtvollkommenheit nicht denken. Schon in der Nichterfüllung muß Strafe liegen.“ „Diese Eigenschaft fehlt z. B. gleich dem allerersten der Mosaischen Gebote.“ Der im Weltgesetzbuch sehr genau bewanderte Herr Prediger wüßte dafür ein anderes „wahres Welt- und Lebensgesetz“ vorzuschlagen, nämlich: „Erwerbe, was du brauchst.“ S. 80: „Halten wir nur diese drei Merkmale der Anordnungen eines höchsten Gesetzgebers im Auge, so müssen wir allein um ihrer willen die Mosaischen 10 Gebote für menschliche, und zwar für sehr oberflächliche, nur gewissen Culturzuständen angepaßte Anordnungen halten.“ Nach dieser allgemeinen Abfertigung des Dekalogs nimmt jetzt der gestrenge Herr Kritiker jede einzelne dieser 10 Anordnungen noch besonders vor. S. 81: „Gegen die einzelnen dieser Mosaischen 10 Sittengebote oder vielmehr Verbote läßt sich von Seite des gesunden Menschenverstandes (so wie im Allgemeinen) auch im Besonderen Mancherlei einwenden.“ Gegen das erste Gebot „du sollst nur an Einen Gott glauben“ wird S. 82 unter Anderem bemerkt: „Das Glauben an Einen Gott ist ebenso wie das Glauben an drei oder viele Götter eine freie

Angelegenheit menschlicher Vorstellungen und Gefühle. Hätte es eine Gottheit dennoch befohlen, (wie so oft und immer wieder behauptet worden ist) so hätte sie selbst zuvor den Widerspruch in die menschliche Seele gelegt." Gegen das vierte Gebot, welches dem religiös und moralisch gebildeten Herrn Prediger ein ganz besonderer Dorn im Auge zu sein scheint (etwa wegen unliebsamer Jugenderinnerungen?), wird folgender Maßen perorirt, S. 88 und 89: „Das vierte Gebot ergreift nur die Parthei der Eltern und vergißt ganz und gar die Kinder; es unterläßt den Eltern die unumgänglich nothwendigen Bedingungen zu machen, unter welchen sie auf Liebe und Ehrfurcht ihrer Kinder Anspruch erheben könnten; es paßt genau in die Zeiten orientalischer Rohheit, wo das Familienleben um jeden Preis geordnet, und dem Familienhaupte die Herrschergewalt gewahrt werden sollte. — Die Aufgabe der Eltern, das Wichtigste und Nothwendigste zur sittlichen Erziehung des Menschengeschlechtes, fehlt demnach in den zehn Geboten ganz und gar." „Was soll endlich die dem Gebote angehängte Verheißung? — Langes Leben und Wohlergehen — von welchen Dingen hängt Beides nicht ab?" „Die Verheißung eines Gottes muß besser und sicherer in Erfüllung gehen, als die angeführte." „Das vierte Gebot trifft die Menschen eigentlich nur auf der niedrigsten Stufe des sittlichen Werthes; es setzt alle Hebel an, um Gehorsam zu erzwingen, und rechnet nicht auf Verstand und Gefühl, auf Einsicht und freie Wahl, nicht auf naturgemäße Entwicklung des Schönen, Guten und Wahren." Wie über die vier ersten, so spricht sich Herr Dr. Wagner auch über die sechs letzten Gebote höchst wegwerfend aus, S. 89: „Gegen die übrigen sechs Gebote läßt sich im Ganzen Eins und dasselbe einwenden: daß sie die allerunterste Grundlage sittlicher Erbauung und Erhebung zur Menschlichkeit auf höchst mangelhafte Weise darstellen."

Wenn es sonach mit Judenthum und mit Christenthum, genau genommen, nichts ist, und sogar die 10 Gebote, beim Lichte betrachtet, nichts taugen, so wird man nachgerade recht

verlänglich, die von Herrn Dr. Wagner neuerfundene religiöse und moralische Bildung näher kennen zu lernen. Diese besteht, wie selbstverständlich, zunächst in einer Berichtigung der altreligiösen Ansichten, und zwar einer Berichtigung nach den ewig-waltenden Naturgesetzen; II, 1 S. 80: „In Bezug auf die Naturgesetze, welche unbeugsam strenge, ohne Rücksicht auf menschliche Moral und Gemüthlichkeit, walten, sind folgende Sätze zur Berichtigung altreligiöser Ansichten besonders merkens- und bedenkenswerth:“ „Was auf Erden angefangen hat, das hat auch ein gewisses Ende, und angefangen hat, so viel wir erkennen, Alles.“ „Die Stoffe des Erdenlebens sind die Nahrungsmittel.“ „Ob der Mensch den Ring der neugeschaffenen Wesen schließt, ist noch immer eine Frage.“ „In der Nahrung findet jedes irdische Wesen seine eigene Lebenssubstanz.“ Wir begnügen uns, aus den vom Herrn Prediger als Normen der Berichtigung mitgetheilten Naturgesetzen obige vier ausgehoben zu haben, und lassen uns nun weiter zur Förderung unserer religiösen und moralischen Bildung ermahnen, ja nicht zu tugendhaft zu werden. Denn (II, 2 S. 9) „die schönsten Tugenden streifen oft dicht an Fehler. So ist z. B. der Neid niemals von Ehr- und Ruhmbegierde sehr ferne.“ „Auch können selbst Fehler schön und gut sein. Der Haß des Schlechten, Niedrigen, Gesinnungslosen, Thörichten, Vermessenen erscheint nicht nur löblich, er kräftigt auch wirklich den Geist, ermuthigt zur Ausdauer und tröstet, wenn das Schlechte mit unverdienten Ehren geschmückt wird.“ „Wie steht es z. B. um die Wahrheitsliebe? Ist nicht jede Uebertreibung derselben vom Uebel?“ Zur Vollendung unserer religiösen und moralischen Bildung fehlt uns jetzt nur noch, daß wir die rechte Triebfeder zum Recht- und Wohlthun kennen lernen. Damit das Beste zuletzt komme, nennt sie uns der Herr Prediger erst gegen den Schluß seines dicken zweibändigen Werkes (II, 2 S. 185. 186): „Die edelsten aller Triebfedern, durch die sich der Mensch zum Recht- und Wohlthun bewegen läßt, kommen erst am Ende seiner Erziehung; und weil nur wenige Menschen vollständig erzogen werden

[vermuthlich, weil man noch die 10 Gebote lernen muß, in denen mit unbegreiflicher Rohheit die Pflichten der Eltern gegen die Kinder weggelassen worden sind!], so erscheinen auch diese edelsten aller Triebfedern, als die seltensten und höchsten, den Meisten gar nicht. Sie heißen Selbstbewußtsein, Selbstgefühl." „Will Einer also eine hohe Stufe in der Menschheit einnehmen, so erhebe er sich durch Selbstbewußtsein oder durch Selbstgefühl. Er kann darin nicht leicht zu weit gehen. — Das that manch ein großer, gewaltiger Geist, ein Weiser, ein Prophet des Alterthums; so machte es — wie die geheiligten Sagen berichten — Jesus, der aus sich heraus, in seinem höchsten Selbstbewußtsein, in seinem höchsten Selbstgefühl, dessen ein Mann damaliger Zeit fähig war [ein religiös und moralisch gebildeter Mann heutiger Zeit ist wohl noch eines weit größeren Selbstbewußtseins und Selbstgefühls fähig?!], sprach: „„Ich und der Vater sind Eins, wer mich sieht, sieht den Vater."" Das Höchste und Vollkommenste, was ein Mensch sich vorzustellen bemüht, ist in der Regel seine Gottheit. Jesus dachte in dem Begriff „„Vater im Himmel"" das höchste Wesen, und fühlte oder wußte, daß er als Mensch dieses höchste Wesen in sich selber angestrebt und erreicht habe. Demgemäß konnte er sich selber auch nur auf's Höchste achten, und, daß er es thue, in allen seinen Aeußerungen zu erkennen geben."

Dieß ist die getreue, sogar mit Beachtung des durchschossen Gedruckten, wiedergegebene Quintessenz eines Buches, welches bereits in zweiter Auflage erschienen ist und die religiöse Nahrung für Viele aus unserem Volke bildet. Ist es unter solchen Umständen zu verwundern, wenn alle religiöse Pietät schwindet, alle sittlichen Ordnungen sich lösen? Wenn die in diesem Buche angepriesene religiöse und moralische Bildung, von der wir fürchten, daß sie bereits eine weite Verbreitung gefunden habe, zur Herrschaft kommt, so gehen wir schweren Zeiten entgegen.

Luther's Ringen mit den antichristlichen Principien der Revolution von Dr. Heinrich Vorreiter. Halle 1860.

Ich wüßte nicht, wie das vorliegende Buch besser gekennzeichnet werden könnte, als durch die Aufnahme, welche es in den historisch-politischen Blättern gefunden hat. Diese haben bekanntlich eine scharfe Witterung für alle die, welche den Anschauungen der katholischen Kirche sich mehr oder weniger nahe stellen, und behandeln solche mit eben so viel Nachsicht als freundlicher Zuvorkommenheit. Man hätte darum erwarten mögen, daß das vorliegende Buch sich bei ihnen einer sehr guten Aufnahme werde zu erfreuen haben, denn Herr Vorreiter kommt ja nach ihrem Bericht zu dem Resultate, „daß die Reformation verfehlt war und verfehlt blieb bis auf den heutigen Tag", auch daß Luther schon im October 1518 vom reformatorischen Beruf abgefallen sei. Herr Vorreiter denkt von der unsichtbaren Kirche, der Luther das Wort geredet, nicht besser als die historisch-politischen Blätter und „führt alle die blutenden Wunden, welche von den gläubigen Protestanten eben jetzt schmerzlicher als je empfunden werden, auf diesen Grundirrthum zurück." Ihm ist die Kirche gerade so sichtbar wie dem Bellarmin die Republik Venedig; „das Principat sei es Jerusalems oder Roms, die Bedeutung der allgemeinen Concilien und die Kraft der Tradition sind ihm der Autorität der Kirche so wesentlich, daß eine Reformation, welche principiell gegen diese drei Punkte verstößt, den Vorwurf revolutionären Vorgehens verdient." Sind das nicht Bekenntnisse und Zugeständnisse, welche den hist.-polit. Blättern höchst willkommen sein müssen? Und dennoch ist die Aufnahme, welche das Buch findet, eine ziemlich kühle. Es gibt keinen Bescheid, so schließt die Recension, auf die Hauptfrage: Was nun? „Es bricht, wie etwas weiter oben gesagt wird, ex abrupto ab und läßt die Leser im Zweifel, ob denn nun eine Aussöhnung mit der alten Kirche oder etwa eine kirchliche Neugründung nach irvingianischer Art angezeigt

sei?" Auch die hist.-polit. Blätter schütteln den Kopf über dieses Buch, und das eben finden wir sehr bezeichnend für dasselbe. Es zieht sich durch das ganze Buch eine durch und durch unprotestantische Auffassung hindurch, es schielt nach den Gütern der katholischen Kirche wie nach den Fleischtöpfen Egyptens, und hat doch nicht den Muth, nach diesen Gütern zu greifen. Man möchte auf das Buch den Spruch des Herrn anwenden: „ach daß du kalt oder warm wärest." Es ist aber keines von beidem. Es ist so unprotestantisch, daß der Protestant das darin Gesagte wie einen Schlag empfindet, der seine Mutter, die Kirche, ins Angesicht trifft, und es enthält doch noch so viel Protestantismus in sich, daß der Katholik in Verlegenheit geräth und mit den Zugeständnissen an seine Kirche nichts anzufangen weiß.

Fragen wir aber nach dem, was das vorzugsweise Unprotestantische an diesem Buch ist, so müssen wir da seine Verkennung der Lehre Luther's und der ganzen lutherischen Kirche von der unsichtbaren Kirche nennen, welche in unseren Tagen nicht Wenigen zur Decke Mosis zu werden droht, darunter sie die Klarheit des Herrn nicht wahrzunehmen vermögen.

Der Herr, sagt Herr Vorreiter, hat eine sichtbare Kirche gestiftet, und hat ihr einen Mittelpunkt gegeben, in welchem die Einheit dieser sichtbaren Kirche gleichsam zur persönlichen Erscheinung kommt. Dieser Mittelpunkt ist das Amt, das der Herr dem Petrus übertragen hat, und diesem ist auch der Bann übergeben zur Wahrung der Einheit der Kirche. Diese sichtbare Kirche ist nun der Idee des Herrn gemäß eine organisch einheitliche, an der Kirche in Israel hat sie ihr Centrum. Petrus steht an der Spitze der letzteren, nicht als ihr Herr, sondern als ihr amtlicher Oberleiter, Oberhirte. Unter Petrus stehen die übrigen Apostel in Beamtung. Als dann die Kirche sich zu weit ausbreitete, als daß die Apostel zu ihrer Leitung ausgereicht hätten, da stellten die Apostel das Amt der Presbyter her. Das Presbyteramt ist aber nicht blos als Amt von den Aposteln geschaffen, sondern der einzelne Prediger ist auch erst durch die Händeauflegung der schon im Amte

der Kirche Seienden wirklich Presbyter geworden. Dieser sichtbaren Kirche kommt Autorität zu, sie bedarf aber eines Organs, um diese Autorität zur Geltung zu bringen. Dieses Organ war erst die christliche Gemeinde in Jerusalem. Nachdem die Kirche aber diesen Centralpunkt, den sie in Israel besaß, verloren hatte, suchte sie ihn in Rom und fand da einen, wenn auch nicht vollen Ersatz für die Bestimmung Israels in der Kirche. Zu diesem Organ kam noch ein anderes Institut hinzu, das mit der Idee der Kirche selbst gegeben ist, das ist das Institut allgemeiner Concilien, und wie der in einem bestimmten Akt sich aussprechende Sinn der Kirche eine verpflichtende Kraft hatte, nicht als Gesetz, sondern weil er eben die gesammte Kirche hinter sich hatte, so hatte er natürlich auch eine Tradition. „Diese drei Dinge: der Principat, sei es Jerusalems oder Roms, die Bedeutung der allgemeinen Concilien und die Kraft der Tradition fließen so sehr aus der Autorität der Kirche, diese Dinge sind so sehr in die noch im Geist der Liebe vor sich gehende Entwicklung der Kirche gebunden, daß wir einer Reformation, welche principiell gegen sie vorgeht, den Vorwurf revolutionären Vergehens auf kirchlichem Gebiet machen müssen."

Diese letzten Sätze sagen uns, was Herr B. von der Reformation Luthers hält, und wie sein Urtheil darüber durch seine Lehre von der Kirche als einer sichtbaren bedingt ist.

Eine solche sichtbare Kirche fand ja Luther vor, mit einem Amt, einem Principat, einer Tradition, mit Bestimmungen, die auf allgemeinen Concilien getroffen waren, eine Kirche, welche einen Rechtscharakter an sich trug. Eine solche Kirche vergleicht sich vollständig mit dem Staat. Wer auf den an irgend welchen Gebrechen leidenden Staat so einwirkt, daß er ihn zum Recht zurückführt, ohne den einmal gesetzten Organismus zu zerstören, der ist Reformator, wer den Organismus zerstört, der ist Revolutionär. Das Gleiche gilt da von der Kirche, und weil Luther von seiner Aufgabe, einen mechanisirten kirchlichen Organismus, in welchem das neue Antichristenthum eine breite

Entwicklung gefunden hatte, zum Leben und zur Reinheit zurückzurufen, sich hatte abdrängen lassen, weil er diesen Mechanismus zerschlagen hat, darum hörte er auf ein Reformator zu sein und wurde er ein Revolutionär. „Er hat zwar Leben und Reinheit erweckt, es sind zwar aus diesem Zerschlagen des Mechanismus lebende Atome entstanden, aber die ganze Kirche wurde nicht mit in die Bewegung hineingezogen, und der kirchliche Mechanismus hat sich erhalten in höherer Nothwendigkeit."

Das ist nun, nur mit etwas anderen Worten, auch die Rede der Katholiken; wir stehen aber nicht an, zu sagen: sie hat in ihrem Munde einen besseren Sinn. Wenn der Katholik sagt: wer gegen die sichtbare, durch Episcopat und Pabst repräsentirte Kirche sich kehrt, der kehrt sich gegen die Kirche selbst, so sagt er so, weil nach seiner Ueberzeugung an diese sichtbare Kirche die Wahrheit und das Heil gebunden ist, und weil nie, auch in der Zeit vor der Reformation nicht, die reine Lehre der Kirche abhanden gekommen war. Bei dieser Voraussetzung ist das Halten an der sichtbaren Kirche eine ganz natürliche Sache, und wer an ihr festhält, von dem sollte man erwarten, daß er es aus diesem Grunde thut. So ist es aber nicht bei Herrn Vorreiter, und darüber verwundern sich auch die historisch-politischen Blätter gar sehr. Herr Vorreiter sagt vielmehr von der Kirche in der Zeit vor der Reformation, sie sei in Lehre und Leben vom Antichrist mit fortgerissen worden, und „erst am Ende werde der Kampf wieder aus der Kirche herausfallen." Steht es aber so mit dieser Kirche, was hat dann der Organismus, der noch geblieben ist, für einen Werth? Was soll uns ein Amt, und rühre es auch von den Aposteln her, dessen Träger heilsverderblichen Irrthum für Wahrheit ausgeben? Was hilft uns eine Tradition, die uns den Irrthum tradirt? Darum sagt freilich Herr Vorreiter, daß man dieser Kirche hätte Buße predigen sollen, und das tadelt er eben an Luther, daß dieser nicht dabei stehen geblieben ist, Buße zu predigen und an Haupt und Gliedern dahin zu arbeiten, daß sie von dem antichristischen Irrthum ließen und sich zur Wahrheit bekehrten.

Sagte Herr V., Luther habe zu früh von diesem Streben abgelassen und zu früh sich gegen die Kirche und ihre Vertreter gewendet, so ließe sich darüber noch streiten. Aber Herr V. behauptet, daß es nie, zu keiner Zeit hätte geschehen sollen, und da fragen wir eben, worin denn eine solche Pietät gegen die sichtbare Kirche ihren Grund hat? Diese sichtbare Kirche, die Herr V. meint, hat bis zum heutigen Tag an den Lehren festgehalten, welche Herr V. selbst als irrthümlich bezeichnet, und hat sich durch die Vorgänge und Ereignisse nicht zur Buße und Umkehr bringen lassen. Hätte Luther sie dazu bewegen können durch seine Predigt der Buße? Und wenn nicht, hätte er dann alles Weitere Gott befehlen und ruhig zusehen sollen, daß Menschensatzung statt Gottes Wort die Menschen regierte, und der Irrthum, den Herr V. selbst als den antichristlichen bezeichnet, seine seelenverderbende Macht über die Menschen übte? So muß wohl Herr V. sagen. Es ergreift uns aber ein Grauen bei dem Gedanken, daß Herr V. sich da zu einem kühlen und trockenen Ja soll verstehen können. Den Segen, den die Reformation gestiftet, sollte doch ein Protestant so hoch anschlagen, daß er Anstand nimmt, ihn aufzuopfern um den Preis, daß an dieser sichtbaren Kirche nicht gerüttelt worden wäre, und ernstlich sollte er es sich überlegen, ob er denn im Recht ist mit seiner Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche. Herr V. beruft sich freilich für sie auf Schriftstellen. Aber diese beweisen nur, was Niemand in Abrede stellt, daß der Herr eine sichtbare Kirche gestiftet hat, nicht aber, was Herr V. damit beweisen will, daß Er eine Rechtsgemeinschaft gestiftet hat, d. h. daß Er ein Amt gestiftet und Ordnungen gemacht hat, mit dem Willen und Befehl, daß das Amt immer in den Händen derer bleiben solle, die es von den von Ihm eingesetzten Aposteln überkommen haben, und daß die von Ihm gemachten Ordnungen stets unverbrüchlich sollten aufrecht erhalten werden. Herr Vorreiter läßt sich da dieselbe Verwechslung zu Schulden kommen, die in unserer Zeitschrift (April 1860 in dem Aufsatz: Stahl's Berichtigung der reformatorischen Kirchen-

verfassungslehre) schon einmal gegen Stahl gerügt worden ist. „Stahl hat Unrecht, heißt es da (S. 209), wenn er unter der göttlichen Stiftung der sichtbaren Kirche, gleich den Romanisten, die Aufrichtung einer Rechtsordnung versteht und ohne Weiteres mit Sichtbarkeit der Kirche rechtliches Verfaßtsein derselben identificirt. .. Es ist unläugbar Gottes Werk, daß die Kirche, als sie entstand, zugleich auch als ein geordnetes, gegliedertes Gemeinwesen dastand .. aber es ist eben so unläugbar für Jeden, der unbefangen die heilige Geschichte aufnimmt, wie sie uns mitgetheilt ist, daß der Herr keinerlei äußerliches Gebot, keine Rechtssatzung hinterlassen hat, es solle eine gewisse bestimmte Ordnung, Gestaltung und Gliederung der Kirche fortwährend bestehen und aufrecht erhalten werden. Nicht die Stiftung einer sichtbaren Kirche hat Gott den Menschen überlassen, aber eine Rechtsordnung der sichtbaren Kirche zu gründen, ihr eine rechtliche Verfassung zu geben, das hat er allerdings den Menschen überlassen; dafür hat er in seiner von ihm der Kirche so zu sagen anerschaffenen Ordnung ein Vorbild gegeben; aber er hat nicht ein Statut, ein kirchliches Grundgesetz erlassen und promulgirt und diesem die von ihm gestiftete Kirche unterworfen; er wollte, daß sie in freier Nachbildung jenes Vorbilds sich selbst eine Rechtsordnung erzeugen und mittelst ihrer auf die von ihm geschaffenen ursprünglichen geistlichen Verhältnisse denselben entsprechende, aber nicht damit zusammenfallende Rechtsverhältnisse gründen sollte."

Hält man diesen Unterschied fest, so folgt daraus, daß der Herr ein sichtbares Gemeinwesen gestiftet hat, noch nicht, daß alle die Ordnungen, welche wir in der sichtbaren Kirche der Gegenwart vorfinden, die rechten sein müssen, und daß die sichtbare Kirche und diese Ordnungen identisch sind. Aus den Ordnungen kann der Geist und die Wahrheit gewichen sein. Daraus folgt dann, daß das sichtbare Gemeinwesen unter Umständen sich gegen diese Ordnungen kehren darf und muß. Wer aber innerhalb dieses Gemeinwesens darf das? Das ist die Frage, auf die alles ankommt. Wer da das sichtbare Gemeinwesen

und diese Ordnungen identificirt, der kann Niemanden dieses Recht zusprechen, denn ein Sichkehren gegen diese Ordnungen ist ihm gleichbedeutend mit einem Sichkehren gegen die von Christo gestiftete Kirche; der sieht sich aber auch gedrängt zu dem absurden Satz, daß diese Kirche, von der er selbst zugibt, daß Geist und Wahrheit aus ihren Ordnungen gewichen ist, dennoch die wahre Kirche sei. Anders aber, wenn wir unterscheiden zwischen der sichtbaren Kirche und ihren Ordnungen: denn dann sagen wir, die Ordnungen sind dann nur die wahren und rechten, wenn sie nur die vom Herrn der Kirche gegebenen Heilsmittel rein und lauter überliefern; und wo sie es nicht thun, da greift man zu den Mitteln, welche auch ohne diese Ordnungen zugänglich sind, und das darf und muß jeder thun, der diese Mittel kennt und inne geworden ist, daß die bestehenden Ordnungen diese Mittel nicht darreichen, denn diese Mittel allein können seine Seligkeit schaffen. Jeder darf und soll es thun, der die Kraft und das Vermögen dazu in sich fühlt. Wir kennen nun aber wohl die Einwendung, die an diesem Ort gemacht wird. Also, sagt man, hatte die Kirche aufgehört, die wahre zu sein, hatte die Kirche selbst aufgehört zu sein, und schafft man eine neue Kirche? So muß es freilich denen scheinen, welche dieses sichtbare Gemeinwesen mit den Ordnungen, welche gerade vorliegen, schlechthin für die Kirche halten. Dann freilich zerfällt die Kirche, denn sie hat dann ihr Wesen und Leben nur in dem einmal vorhandenen Organismus. Für uns aber ist das anders, die wir nicht nur eine sichtbare, sondern auch eine unsichtbare Kirche kennen. Wir halten auch daran fest, daß der Herr ein sichtbares Gemeinwesen gestiftet hat. Das verstehen wir aber so: der Herr hat die Menschen gesammelt zu einem sichtbaren Gemeinwesen, damit sie durch die Heilsmittel, die Er gegeben, zu wahrhaft Gläubigen gemacht würden. Darauf ist es mit der Stiftung dieses sichtbaren Gemeinwesens abgesehen, und sie sind die eigentlichen Hausgenossen in dem Reich Christi. Wir nennen sie die unsichtbare Kirche, weil nur der Herzenskündiger weiß, wie viele von denen, welche

dem sichtbaren Gemeinwesen angehören, wahrhaft Gläubige sind. Sie aber können es wissen, ob sie zu der Zahl derselben gehören, und dann wissen sie auch, daß sie ein Recht haben an den Heilsmitteln, und dürfen sie sie denen aus der Hand nehmen, welche sie zum Irrthum verwendeten. Indem diese das thun, wissen sie aber auch, daß sie nicht als Vereinzelte handeln, denn sie glauben an eine heilige christliche Kirche und wissen, daß sie eine Einheit bilden mit allen denen, die den Herrn Jesum im Glauben ergriffen haben, und das ist die Einheit, die der Herr in seinem hohenpriesterlichen Gebet meint; denn diese Einheit in dem Organismus des sichtbaren Gemeinwesens sehen zu wollen, wie Herr V., ist nahezu Blasphemie. Oder wie? Wenn der Herr sagt, sie sollen eins sein wie der Vater in Ihm und Er in dem Vater, so sollte da die Einheit gemeint sein, die sich in dem sichtbaren Gemeinwesen dadurch darstellt, daß es darin ein geordnetes Amt gibt und derartiges? Aber diese Gemeinschaft, die unsichtbare Kirche, sagt Herr Vorreiter, hat nur ein ideelles Gemeinschaftsleben, sie braucht kein Recht und würde sich auch keines schaffen können, da ihr ein Organ fehlte, wodurch sie die Anerkennung gewisser Lebensnormen ausspräche. Hat denn aber diese unsichtbare Kirche nicht die Rechte der sichtbaren Kirche, in deren Mitte sie sich befindet, und hat denn nicht Luther, der als ein Glied dieser unsichtbaren Kirche handelte, sofort von diesem Recht Gebrauch gemacht und jenes sichtbare Gemeinwesen gegründet, das wir die protestantische Kirche nennen? Denn ist es auch so, daß da, wo man den bisherigen Ordnungen der Kirche sich entzieht, eine Hemmung des ganzen Organismus eintritt, so ist das doch ein Vorübergehendes, da sofort ein neuer Organismus hergestellt wird, wie ein sichtbares Gemeinwesen dessen freilich bedarf.

So ist es bei der Reformation hergegangen und ist Luther ein Reformator und nicht ein Revolutionär geworden. So steht aber auch die Berechtigung der Reformation auf der Lehre von der unsichtbaren Kirche. Wer der Reformation etwas anhaben

will, der werfe sich nur erst auf die Polemik gegen die Lehre von der unsichtbaren Kirche. Das wissen die Katholiken seit lange. Daß aber auch die Protestanten diese Wege gehen, das ist noch nicht von lange her. Das ist die Versuchung der Neuzeit. Mögen diese an dem Beispiel Herrn Vorreiters sehen, wo sie mit dieser Polemik anlangen, denn in dieser Polemik liegt allerdings der nothwendige Zug zu diesem Ziel. Da aber angelangt, bei der Leugnung der Berechtigung der Reformation, möchten wir lieber, daß sie auch den letzten Schritt thäten und in der katholischen Kirche ihr Heil suchten; denn so lange sie noch Protestanten bleiben, schieben die Gegner der protestantischen Kirche in die Schuhe, was von einzelnen Gliedern, die ihrem Geist sich längst entfremdet haben, Wirres und Krauses zu Markt gebracht wird. —

Paulus, der Chiliast.

Durch weite Kreise der lutherischen Kirche geht dermalen ein Schrecken vor dem Chiliasmus, als welcher wider die Grundlehre unsers Bekenntnisses, wider die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben streite. Wie aber, wenn der Apostel, welcher die Briefe an die Römer und an die Galater geschrieben hat, selbst Chiliast gewesen ist?

Wo er eigens von der Todtenauferstehung handelt, 1 Kor. 15, lesen wir V. 23—26, daß die, welche Christo angehören, vom Tode erstehen, wenn er erscheint, daß aber das Aufhören der Macht, welche der Tod übt, hievon zeitlich geschieden ist und später erfolgt. Also werden auch nach der Erscheinung des Herrn noch Menschen sterben, während die, welche auf ihn gehofft haben, wenn sie zuvor gestorben waren, auferstanden, und wenn sie ihn bei Leibesleben haben kommen sehen, nach 1 Kor. 15, 52 und 1 Theß. 4, 17 verklärt sind.

Was geht aber der Erscheinung des Herrn vorher? Wo der Apostel eigens von dem Baue der Kirche Christi handelt, Eph. 4, lesen wir V. 13, daß derselbe in der Weise, wie er jetzt geschieht, fortdauern werde, bis wir allesammt zu der Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes hinangelangen. Also wird der Herr, wenn er kommt, seine Kirche in Glaubenseinheit aller ihrer Glieder, eine in allen ihren Gliedern gläubige Gemeinde wird er vorfinden.

Und welches ist der Umfang dieser Kirche? Wo der Apostel eigens von der Berufung der Völkerwelt und des israelitischen Volks handelt, Röm. 11, lesen wir V. 25—26, daß die Blindheit, mit welcher Israel geschlagen ist, bis auf die Zeit währt, wo die Völkerwelt in ihrem ganzen Vollbestande in das Reich Gottes eingekommen ist, worauf dann Israel in seiner einheitlichen Gesammtheit zum Heile gelangen wird. Hinwieder aber, wo der Apostel eigens von dem handelt, was der Erscheinung des Herrn unmittelbar vorausgeht, 2 Theff. 2, sagt er, wie auch Hebr. 3, 12 und 4, 11, von einem Abfalle, welcher zuvor eintrete, und von der Offenbarung des großen Widersachers, welche durch die Lügenwunder, von denen sie begleitet ist, denen, die verloren gehen, zum betrügerischen Fallstricke wird. Also wird die Kirche des Herrn überall in der Völkerwelt und in Israel sein, aber nur diejenigen in sich schließen, welche weder der Versuchung des Abfalls noch der Verfolgung des Widersachers erlegen sind. An diesen seinen Heiligen, heißt es 2 Theff. 1, 10, wird er sich verherrlichen, wenn er kommt, und Rache üben an denen, welche Gott nicht kennen und dem Evangelium Christi nicht gehorchen.

Und was beginnt hiemit? Denn wir haben gesehen, daß dieß noch nicht das Letzte ist, was geschieht. Die, welche auferstanden, und die, welche lebend verklärt worden sind, werden nach 1 Theff. 4, 17 zusammen dem Herrn entgegen in die Luft entrückt werden, und so dann allezeit mit ihm beisammen sein. Die außergemeindliche Welt wird also fortbestehen, denn der Herr hat seine Gläubigen nur aus ihr zu sich entnommen,

Und so muß es ja wohl sein, da nach 1 Kor. 15, 24—26 mit des Herrn Erscheinung eine Zeit beginnt, in der er alle außergöttliche Macht und Gewalt, zuletzt aber von allen Feinden den Tod, der also fortwährt wie in der jetzigen Welt, außer Bestand und Wirkung setzt. Und an diesem nun nicht mehr verborgenen, sondern offenbaren Herrschen werden seine Heiligen Theil haben. Denn so wir duldend ausharren, schreibt der Apostel 2 Tim. 2, 12, werden wir auch Theil haben an seiner Königsherrschaft.

Wie lange dieser Stand der Dinge währt, lesen wir bei ihm nicht in Zahl der Zeiten ausgedrückt, sondern nur, daß er währt, bis der Herr alle außergöttliche Gewalt und Herrschaft zu nichte gemacht hat. Also ein Ende wird er haben, und zwar bezeichnet der Apostel dieses Ende 1 Kor. 15, 24 und 28 so, daß der Herr sein Königthum Gotte dem Vater heimgeben, daß sich der Sohn dem, der ihm Alles untergeben hat, selbst untergeben werde. Wie also eine Zeit ist, wo Christus zur Rechten Gottes thront, nachdem ihn der Himmel aufgenommen hat (Akt. 3, 21), eben so wird eine Zeit sein, wo er, nachdem ihn Gott in die Welt wieder eingeführt hat (Hebr. 1, 6), inner derselben mit den Seinigen eine ihr offenbare Herrschaft übt; und wie jene ein Ende nimmt, so auch diese.

Ist dieß nun nicht Chiliasmus, auch ohne daß von tausend Jahren Erwähnung geschieht? Und lehrt der Apostel nicht nahezu alles ausdrücklich, was den wesentlichen Inhalt der johanneischen Gesichte ausmacht? Gewiß, der Prediger der Glaubensgerechtigkeit ist Chiliast, und wer den Chiliasmus nicht will, geht seiner dadurch nicht ledig, daß er das prophetische Buch der neutestamentlichen Schrift unter den Scheffel stellt, statt das Licht desselben allen denen leuchten zu lassen, die im Hause sind.

Wozu wäre man Chiliast, hat jüngst einer von den Gegnern der Wahrheit, die man Chiliasmus schilt, geschrieben, wozu wäre man Chiliast, wenn man Nichts davon verhoffte? Und er hat Recht. Es ist wie mit dem Christenthum überhaupt:

wozu wäre man Christ, wenn man Nichts davon verhoffte? Wenn wir duldend ausharren, werden wir Christi Königsherrschaft theilen, sagt der Apostel. Wir verhoffen vom Chiliasmus, daß er uns, und zwar nicht blos als einzelne Gläubige, sondern als Glieder der Gemeinde, davor bewahre, nach Herrschaft und Herrlichkeit zu verlangen, wo nach Gottes Ordnung dulden und harren am Orte ist, und daß er uns Kraft gebe, zu dulden und zu harren in Hoffnung auf die Verherrlichung der Gemeinde. Ist dieß nicht paulinische Sinnesweise, gleichwie die Lehre selbst paulinisch ist? Was soll also der Schrecken vor dem Chiliasmus, und mit welchem Rechte nennt man ihn so und stempelt damit schriftmäßige Christenhoffnung zu einem Sektenwahn?

Das Bild des heiligen Franz Xaver.

Einsender dieses liebt es, auf seinen Reisen alle offenstehenden Kirchen und Kapellen zu besuchen, da er der Ansicht ist, daß sich aus der Gestalt, der Ausschmückung, den Geräthen u. s. w. eines Gotteshauses ein ziemlich sicherer Schluß ziehen lasse auf die eigenthümliche Gestaltung des christlichen Lebens in der betreffenden Gegend. Im August vorigen Jahres nun führte ihn sein Weg von Forchheim (in Oberfranken) nach Muggendorf. Nahe bei Forchheim, an der Straße nach Reuth, liegt eine kleine Kapelle, in welche derselbe seiner Gewohnheit gemäß eintrat. In dieser Kapelle war an dem eisernen Gitter, welches den Altar von dem Raume für die gläubigen Betenden trennt, folgendes gedruckte Gebet an den h. Franz Xaver aufgehängt:

„Fürbitteruf an den h. Franz Xaver, besonderen Schutzpatron im Gewitter."

„Allmächtiger, ewiger Gott, der Du die Größe Deiner Allmacht und Güte in unzähligen Wundern durch die Fürbitte des h. Franz Xaver anzeigest, in Ansehung der Verdienste dieses

Deines treuen Dieners verschone mich gnädig. Bitt für mich, heil. Franz Xaver, daß ich der Gefahr dieses Gewitters wie nach diesem Leben der Verdammniß entgehe und mit Dir einst im Himmel Gott ewig loben und preisen könne. Amen."

„(Wer das Bild des h. Franz Xaver hat, der hänge es an das Fenster, wo das Gewitter herkommt, so wird es sich verziehen.)"

So sehr nun auch dem Einsender das Gebet selbst von römisch-katholischem — freilich nicht von biblischem — Standpunkte aus erklärlich schien, so unerklärlich deuchte ihm doch auch von römisch-katholischem Standpunkte aus die zum Schlusse noch beigefügte Ermahnung, zu Gewitterszeit das Bild des h. Franz Xaver in's Fenster zu hängen, damit das Gewitter sich verziehe. Derselbe erlaubt sich daher die Frage: ob sich nach den Dogmen der römisch-katholischen Kirche, insbesondere nach den Decreten des Tridentinischen Concils, ein solcher Gebrauch des Bildnisses eines Heiligen rechtfertigen lasse? Und, falls etwa die Antwort auch von römisch-katholischem Standpunkte aus dahin ausfallen sollte, daß ein solcher Gebrauch des Bildes des h. Franz Xaver dem Gebrauche eines Talisman, zu deutsch: irgend welchen Zaubermittels gleich komme, die weitere Frage: ob gedachtes gedrucktes Gebet mit Wissen der betreffenden geistlichen Obrigkeit in besagter Kapelle zum Nachbeten ausgehängt worden sei, oder ob in einer römisch-katholischen Kapelle ein Jeder jedes beliebige Gebet zum Nachbeten auszuhängen berechtigt sey?

Quittirung und Bitte.

Für die kirchlichen Bedürfnisse der deutschen lutherischen Christen in Paris sind eingegangen:

Transport	17 fl. 20 kr.
Von N. N. durch Herrn Buchhändler Bläsing	4 fl. — kr.
Summe:	21 fl. 20 kr.

Um weitere Beiträge bittet mit Bezugnahme auf den Aufsatz im Decemberhefte 1860 S. 369 ff.

Die Redaktion.

Die geistliche und die rechtliche Kirche.

In einem früheren Artikel dieser Zeitschrift (Bd. XXXIX S. 199 ff.): „Stahl's Berichtigung der reformatorischen Kirchenverfassungslehre" habe ich es beklagt, daß Stahl die von Puchta aufgestellte Unterscheidung zwischen geistlicher und rechtlicher Kirche bei seinen Ausführungen über Kirchenverfassung unbeachtet gelassen habe, und die Ansicht ausgesprochen, es sei diese Unterscheidung für das Kirchenrecht weit fruchtbarer, als die zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche, bei der man gewöhnlich allein stehen bleibe. Es scheint mir nicht überflüssig, dem Sinn jener Unterscheidung und ihrer Bedeutung eine eigene, eingehendere Erörterung zu widmen.

Wenn wir von der römisch-katholischen Kirche oder von einer bestimmten protestantischen Landeskirche sprechen, so meinen wir damit kirchliche Gemeinwesen, welche eine bestimmte rechtliche Verfassung haben, in welchen die Mitgliedschaft der Einzelnen auf rechtlich bestimmten Eigenschaften und Thatsachen beruht, welche durch bestimmte Kirchenobere und deren Behörden von Rechtswegen regiert werden, in welchen die Verhältnisse zwischen Geistlichen und Gemeinden die Natur von Rechtsverhältnissen haben, in welchen alle kirchlichen Thätigkeiten einer festen Rechtsordnung unterstellt sind; kurz, wir meinen damit rechtlich gestaltete kirchliche Gemeinwesen, also rechtliche Kirchen. — „Die rechtliche Kirche" aber ist im Munde eines Protestanten für die Gegenwart ein bloses Abstraktum; es gibt jetzt kein rechtlich gestaltetes kirchliches Gemeinwesen, keine Kirche,

welche der rechtlichen Verfassung nach eine Einheit darstellte, worin ein Protestant die Kirche anzuerkennen vermöchte, während der römische Katholik freilich, wenn er von der Kirche spricht, darunter regelmäßig die unter dem Pabstthum eine rechtliche Einheit darstellende römisch-katholische Kirche verstehen wird. Wenn wir dagegen auch wohl unsere lutherische Kirche vorzugsweise als „die Kirche" bezeichnen, so können wir dabei keine rechtliche Kirche im Sinne haben; denn die lutherische Kirche besteht nur als eine Mehrheit vieler einzelner rechtlich gestalteter Landeskirchen; eine rechtliche Einheit bildet sie als Gesammtheit in keiner Weise.

Diese Bemerkung, daß „die rechtliche Kirche" (für die Gegenwart wenigstens) ein bloses Abstraktum sei, mag trivial scheinen; müßig ist sie jedenfalls nicht: sie weist uns sofort darauf hin, daß diese Beschaffenheit der rechtlichen Gestaltung nicht zum Wesen der Kirche gehören kann. Denn daß die Kirche Jesu Christi ihrem Wesen nach allezeit als eine wahre Einheit, als der Eine heilige Leib des Herrn, der das Haupt seiner Gemeine ist, wirklich und nicht als bloser Gegenstand menschlichen Denkens bestehe und bestehen werde, dessen sind wir im Glauben an die Verheißung des Herrn gewiß. Fehlt es also in der Wirklichkeit an einer rechtlichen Kirche, welche wir die Kirche nennen könnten, so kann die Eigenschaft, rechtlich verfaßt zu sein, nicht zum Wesen der Kirche gehören. Jedenfalls steht und fällt mit der Anerkennung oder Nichtanerkennung dieser Wahrheit der Protestantismus. Seine Landeskirche wird doch kein Protestant für einerlei mit der Kirche Jesu Christi halten können; würde er daher, ohne den Glauben an die nothwendige beständige Einheit der Kirche Jesu Christi aufzugeben, das rechtliche Dasein, also auch die rechtliche Einheit zum Wesen der Kirche rechnen, so müßte er sich als außer der Kirche Jesu Christi seiend ansehen, und die Kirche, der er in Wirklichkeit angehört, als blose Scheinkirche, als falsche Kirche betrachten. Er müßte dann die Folgerichtigkeit des römischen Katholicismus anerkennen, der eben

darum, weil die römisch-katholische Kirche in der Gegenwart allein für sich selbst wirklich eine rechtliche Einheit darstellt, sie auch allein als die wahre Kirche gelten läßt. Die Ansicht, daß rechtliches Dasein wesentlich für die Kirche sei, ist mit dem Protestantismus schlechthin unvereinbar.

Es ergibt sich hieraus aber sofort auch noch ein anderer sehr wichtiger Satz: es müssen die Begriffe: rechtliche Kirche und sichtbare Kirche zwei ganz verschiedene Begriffe sein. Die sichtbare Kirche Christi ist auch in der Gegenwart mit nichten ein bloses Abstraktum, wie die rechtliche Kirche es ist. Das heißt, während es in der Gegenwart nur eine Mehrzahl rechtlicher Kirchen gibt, wovon keine für sich die Kirche ist, fehlt es dagegen in der Gegenwart keineswegs an der wirklichen Existenz eines Ganzen, dessen Theile in wahrhaft gliedlichem, nur nicht rechtlichem Zusammenhang mit einander stehen, und welches als solches Ganzes, als solche Einheit die (nicht blos eine) sichtbare Kirche genannt werden kann. In zweierlei Sinn läßt sich dies von unserem, dem lutherischen Standpunkt aus, behaupten, je nachdem wir die Sichtbarkeit enger oder weiter fassen. Fassen wir sie nämlich enger, als sichere Erkennbarkeit des Daseins der Kirche an reiner Verkündigung des Heiles in Christo und reinem Sakramentsbrauch, so ist die gegenwärtig wirklich bestehende sichtbare Kirche, die lutherische Kirche als Gesammtheit aller einzelnen rechtlich verfaßten lutherischen Kirchen, die, bei allem Mangel rechtlicher Verfassungseinheit, doch vermöge der Gemeinschaft des Bekenntnisses und des übereinstimmenden Sakramentsbrauchs in einem gliedlichen Zusammenhang unter einander stehen, der ja von ihnen namentlich auch dadurch anerkannt wird, daß sie sich unbedingte Abendmahlsgemeinschaft gewähren. Fassen wir aber die Sichtbarkeit weiter, als eine nur weniger sichere und deutliche Erkennbarkeit des Daseins der Kirche (im eigentlichen Sinn des Worts) an irgendwelcher Festhaltung des Evangeliums und der Sakramente als der göttlich gegebenen Mittel, zum seligmachenden Glauben zu gelangen, die auch bei

einer weniger reinen Bewahrung diese Wirksamkeit nicht ganz verlieren können, so ist die gegenwärtig wirklich bestehende sichtbare Kirche die Gesammtheit aller derjenigen christlichen Gemeinschaften, bei welchen diese Kennzeichen sich noch finden, und die darin ebenfalls einen zwar nicht rechtlichen, aber doch wirklich gliedlichen Zusammenhang haben, daß sie eben in dieser Gemeinschaft eines solchen Gnadenmittelbesitzes miteinander stehen, woran es auch an einer gegenseitigen Anerkennung in so weit wenigstens nicht fehlt, als sie untereinander die Taufe gelten lassen, in welcher christlichen Gemeinschaft auch immer der Einzelne sie empfangen haben mag, wenn er nur auf den Namen des dreieinigen Gottes oder auf den Namen Christi getauft ist. In jedem Fall also ist uns die sichtbare Kirche ein wirklich bestehendes einheitliches Ganzes, während uns die rechtliche Kirche ein bloses Abstraktum ist, das nur in mehreren, rechtlich getrennten, rechtlichen Kirchen gegenwärtig wirkliche Existenz hat.

Andererseits folgt aber daraus, daß, wie wir sagen, rechtliches Dasein und rechtliche Einheit nicht zum Wesen der Kirche gehört, keineswegs, daß es wider das Wesen der Kirche streite, rechtliches Dasein zu haben, und eine rechtliche Einheit zu bilden, oder daß ihr Wesen darunter nothwendig leiden müsse, wenn die kirchlichen Verhältnisse eine rechtliche Gestalt erhalten, und wenn in Folge davon in einem bestimmten Zeitpunkt auch die ganze sichtbare Kirche Christi als eine rechtliche Einheit besteht. In der That war letzteres einstmals der Fall; ob es je wieder in Zukunft möglich sei, ist eine andere Frage, auf welche einzugehen wir hier nicht nöthig haben. Einstweilen genügt es uns vollkommen, uns bewußt geworden zu sein, es ist eben so wenig nothwendig, als unmöglich, daß die Kirche, welche in Wahrheit die Kirche Jesu Christi auf Erden ist, die Beschaffenheit habe, welche wir der Kirche beilegen, indem wir sie als rechtliche Kirche bezeichnen.

Suchen wir uns nun klar zu machen, was wir uns unter der „geistlichen“ Kirche zu denken haben. Das Wort

selbst möchte Manche verleiten, zu meinen, die geistliche Kirche sei nothwendig und immer ein bloses Abstraktum, während die rechtliche Kirche nur zufällig in der Gegenwart ein bloses Abstraktum sei. In der That verhält es sich aber gerade umgekehrt. Der geistlichen Kirche kommt stets die vollste Realität zu. Die geistliche Kirche besteht als eine wirkliche Einheit allezeit und wird als solche allezeit bestehen; sie ist eben die Kirche, von der wir im Glauben Gewißheit haben, daß sie die Pforten der Hölle nicht überwältigen können; der Ausdruck: geistliche Kirche bezeichnet die Kirche Jesu Christi selbst nach ihrer wesentlichen Beschaffenheit. Die Kirche ist, wie wir mit der Apologie sagen, principaliter societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus; damit ist von selbst ausgesagt, daß es ihre Wesensbeschaffenheit ist, geistlich zu sein: als Gemeinschaft des heiligen Geistes muß sie ja allezeit in ihrem innersten Wesen geistlich sein.

Die Hauptfrage für uns muß aber nun die sein: in wie fern bilden die Begriffe der geistlichen Kirche und der rechtlichen Kirche Gegensätze zu einander?

Um diese Frage zu beantworten, werden wir davon ausgehen müssen, uns zum Bewußtsein zu bringen, worin ihre Verwandtschaft besteht.

Verwandt sind sie nun mit einander darin, daß sie beide den Gedanken der Kirche als eines Organismus zur Grundlage haben. Die Erkenntniß eines Organismus setzt aber vor Allem Kenntniß dessen voraus, was in ihm die einzelnen Glieder, aus welchen er besteht, zu einem einheitlichen Ganzen verbindet. Dieses ist nun bei dem Organismus der Kirche innerlich das gemeinsame Durchdrungensein der Glieder der Kirche von dem heiligen Geiste, dem Geiste der Wiedergeburt, äußerlich ist es — unter bestimmten Voraussetzungen — das Recht; die Kirche ist innerlich und wesenhaft ein geistlicher Organismus; äußerlich kann daraus werden ein rechtlicher Organismus. So gelangen wir zu den Begriffen der geistlichen Kirche und der rechtlichen Kirche. Ihr Gegensatz hängt, wie sich uns

so eben von selbst ergeben hat, mit dem Gegensatz zwischen Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, innerem Wesen und Aeußerung desselben zusammen, ohne jedoch identisch mit diesem Gegensatze zu sein.

Es ist so wenig **nothwendig**, daß das innere Wesen der Kirche sich gerade durch Gestaltung des kirchlichen Organismus zu einer kirchlichen Rechtsordnung äußere, daß im Gegentheil der schon oben angedeutete Zweifel sich aufdringen muß, ob der Uebergang des kirchlichen Organismus als eines äußeren Zusammenhangs seiner Glieder unter einander in einen **rechtlichen** Organismus mit dem **geistlichen** Wesen der Kirche wahrhaft vereinbar sei.

Da das göttliche Wort und die von Christus eingesetzten Sakramente die nothwendigen Mittel sind, wodurch die erlöste Menschheit des Geistes der Wiedergeburt theilhaftig und, soweit sie dessen theilhaftig geworden ist, in dem Besitze desselben erhalten wird, so muß die Kirche nothwendigerweise eine Gemeinschaft des Worts, des Bekenntnisses und der Sakramente (externa societas verbi, professionis et sacramentorum), also ein nicht blos geistlicher, sondern zugleich äußerlicher Organismus sein, oder wenigstens immer wieder streben, es zu werden; jene Gemeinschaft äußerlicher (der Form nach äußerlicher) Dinge macht ihn dazu in einem gewissen Maaße von selbst. Aber gerade wenn das innere Wesen der Kirche nicht blos geistiger, sondern geistlicher Natur ist, scheint der kirchliche Organismus, welcher wahrhafte Aeußerung der inneren Einheit der Kirche ist, kein rechtlicher sein zu können. Denn „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Kor. 3, 17); wo aber das Recht waltet, da ist nicht Freiheit, sondern Zwang. Ihrem geistlichen Wesen nach ist die Kirche eine Gemeinschaft von Gerechten; aber „dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, sondern den Ungerechten und Ungehorsamen" (1 Timoth. 1, 9). Es scheint eine Kirche, welche des Rechts bedürftig ist, ja in welcher ein Walten des Rechtes auch nur möglich ist, eben deswegen nicht die wahre Kirche sein zu kön-

nen; es scheint in der Rechtsgestaltung der sichtbaren Kirche ein Abfall derselben von ihrem wahren Wesen zu liegen.

In der That ist dieses aber eben sowenig der Fall, als der Apostel mit dem eben angeführten Ausspruch sagen will, daß den Einzelnen, sobald er wiedergeboren sei, das Gesetz nichts mehr angehe. Die Kirche Christi auf Erden ist das in beständigem Werden begriffene Reich Gottes, wie die einzelnen Glieder derselben, solange sie im Fleische leben, nie mehr, als werdende Christen sind. Die Kirche hat den Geist Christi, und ist darum geistlich; aber er wohnt hienieden in ihren Gliedern als ein mit dem Fleische streitender; die wahre Freiheit findet sich in ihr dem Anfange nach, aber nicht in ihrer Vollkommenheit. So ist in ihr auf Erden stets Raum und Bedürfniß genug für Gesetz und Recht. Aber das ist freilich richtig: je vollkommner, je mehr wahrhaft geistlich sie ist, um so weniger ist sie des Rechtes in ihren inneren Verhältnissen bedürftig, und insofern läßt es sich denken, daß sie zeitweise auch relativ fähig ist, daß sie namentlich in der ersten Zeit ihres Daseins augenblicklich fähig war, die Rechtsordnung ganz zu entbehren, insofern ist es begreiflich, daß die rechtliche Kirche nur allmählig sich entwickelt hat, daß der Herr die Kirche als sichtbare, aber nicht als rechtliche Kirche gestiftet, daß er selbst ihr zwar sofort einen äußeren Organismus gegeben, gleichwohl aber ihrer eigenen freien Thätigkeit es überlassen hat, diese von ihm ihr gegebene äußere Organisation zu einer rechtlichen zu gestalten. Es ist eben deshalb auch das Andere denkbar, daß sie zeitweise, ohne das Recht wegen augenblicklicher relativer Vollkommenheit ihres Zustandes zu ihrer Wohlfahrt weniger, als sonst, nöthig zu haben, gerade umgekehrt, in Folge eines besonders mangelhaften Zustandes, des Daseins als rechtlich organisirter sichtbarer Kirche entbehrt, indem in einer solchen Zeit keine rechtliche Kirche besteht, welche die Kennzeichen der wahren Kirche an sich trägt, und die wahrhaft Gläubigen, in welchen auch da die Kirche fortbesteht, äußerlich zu sehr unterdrückt, auch etwa innerlich zu schwach sind, um

den von der rechten Lehre und dem rechten Sakramentsgebrauch abgewichenen rechtlichen Kirchen gegenüber ein auf reiner Lehre und Sakramentsverwaltung aufgebautes kirchliches Gemeinwesen entgegenzustellen. Was wir hier zunächst nur als blose Möglichkeit bezeichnet haben, hat sich in der That während der Zeiten, welche der Reformation vorhergingen, als geschichtliche Thatsache verwirklicht. Diese Thatsache stünde aber in gleich unvereinbarem Widerspruche mit dem Glaubensartikel, „daß allezeit eine heilige christliche Kirche sein und bleiben müsse", wie die — freilich vielleicht nur von Wenigen anerkannte, aber uns gewiß scheinende — Thatsache, daß die Kirche in der ersten Zeit ihres Bestehens keine rechtliche Kirche war, unbegreiflich wäre, wenn die Rechtsordnung zum Wesen der Kirche gehörte, und es eine der Kirche vom Herrn selbst angestiftete Rechtsordnung gäbe. Denn offenbar ließe sich dann von Kirche ohne rechtliche Organisation und insbesondere ohne diese göttlich gestiftete rechtliche Organisation nur in sehr uneigentlichem Sinne reden; es müßte dann also, so lange irgendwann keine mit dieser rechtlichen Organisation versehene Kirche da gewesen wäre, welche zugleich die Kennzeichen der wahren Kirche an sich getragen hätte, überhaupt keine Kirche gegeben, und folglich die Kirche Jesu Christi nicht allezeit bestanden haben.

Zunächst wollten wir durch diese Bemerkungen darthun, daß der Gegensatz der Begriffe der geistlichen Kirche und der rechtlichen Kirche nicht mit dem Gegensatze zwischen innerem Wesen der Kirche und Aeußerung dieses Wesens zusammenfällt. Ohne Aeußerung kann das innere Wesen der Kirche nie bleiben; es muß sich im Bekenntniß des wahren Glaubens, durch Bleiben in der Apostel Lehre, durch Brauch der von Christus eingesetzten Sakramente, durch gemeinsame Anrufung des Herrn und Uebung brüderlicher Liebe, es muß sich aber nicht unbedingt in einer dem Wesen der Kirche entsprechenden rechtlichen Organisation der kirchlichen Gemeinschaft äußern. Der Gegensatz jener beiden Begriffe besteht in Wahrheit darin, daß wäh-

rend in der geistlichen Kirche der bestimmte Zusammenhang der einzelnen Glieder untereinander durchweg als Wirkung des heiligen Geistes zu denken ist, er in der rechtlichen Kirche als ein durch das Recht vermittelter erscheint. Keineswegs darf man in der geistlichen Kirche sich blos den wesentlich gleichen Zusammenhang aller Glieder mit dem Haupte der Kirche (Christo) und unter einander (als Brüder und Schwestern) durch den heiligen Geist vermittelt denken. Auch die besonderen Beziehungen der einzelnen Gläubigen zu einander, als unterschiedlicher, den Gaben und dem inneren Berufe nach ungleicher Glieder des Leibes Christi, auch diese höchst verschiedenartigen Gemeinschaftsverhältnisse, welche innerhalb der Einheit des heiligen Leibes Christi einen Reichthum der Gliederung desselben in seinem selbstständigen Leben ausmachen, wie es hienieden mit Christo in Gott verborgen ist, und in der Gestaltung der sichtbaren Kirche keineswegs zu reiner und voller Erscheinung kommt, auch diese Verhältnisse sind ebenso Wirkungen des heiligen Geistes. Denn es sind ja jene Gaben auch Gaben des heiligen Geistes, es ist sein Trieb, welchem die dadurch von ihm Begnadigten frei folgend, mit diesen Gaben zur Erbauung der Gemeine Gottes in unterschiedlicher Weise thätig sind, es ist ebenso sein Trieb, welcher die Gemeine Gottes in einem weiteren oder engeren Kreise leitet, sich von ihnen damit dienen zu lassen. Es ist also eine Menge von wahrhaft und rein geistlichen Verhältnissen, in welchen, wie ursprünglich, so fort und fort das innere Gemeinschaftsleben der Gläubigen als Gemeine Gottes auf Erden seinen für uns nie vollkommen sichtbar werdenden und doch auch nie ganz unsichtbaren Bestand hat. Hinwiederum sind in der rechtlichen Kirche als solcher nicht nur die Verhältnisse zwischen den kirchlichen Amtsträgern und den ihnen Untergebenen Rechtsverhältnisse, sondern ist auch das allgemeine Verhältniß aller Glieder insgemein zu einander, — wie in der Ortsgemeinde, so in der Kirche über den Ortsgemeinden, — ein wahres, eigentliches Rechtsverhältniß. Der wesentliche Unterschied zwischen der geistlichen und der rechtli-

chen Gliederung der kirchlichen Gemeinschaftsverhältnisse ist aber der, daß der Bestand der geistlichen Gemeinschaftsverhältnisse durchaus auf freier Hingabe der Gläubigen an die innerliche Leitung des heiligen Geistes beruht, und also vor Allem den wirklichen und fortdauernden göttlichen Willen voraussetzt, daß das bestimmte Verhältniß bestehe, und gerade so bestehe, während der Bestand der kirchlichen Rechtsverhältnisse den Charakter einer äußerlichen Nothwendigkeit hat, welche durchweg durch äußerliche Thatsachen bedingt ist, um welcher willen sie als bindend für die Einzelnen gelten, auf die sie sich beziehen, gleichviel ob diese Bindung mit ihrem und dem göttlichen Willen wirklich übereinstimmt, oder nicht. Der Gegensatz zwischen geistlicher und rechtlicher Kirche läßt sich also auch so ausdrücken: in der geistlichen Kirche als solcher beruhen die Gemeinschaftsverhältnisse durchweg auf dem freien, die Einzelnen nur im Wege ihrer freien Hingabe an dasselbe bestimmenden Walten des heiligen Geistes, in der rechtlichen Kirche dagegen beruhen sie auf einer äußerlichen, den Willen der Einzelnen äußerlich bestimmenden Nothwendigkeit.

Dieser Gegensatz zwischen den Begriffen der geistlichen und der rechtlichen Kirche schließt nun aber von selbst die Möglichkeit in sich, daß sowohl der Umfang und Personeninhalt der rechtlichen Kirche von dem der geistlichen Kirche sehr verschieden sein, als auch daß die ganze Gliederung und Gestaltung der Verhältnisse in beiden Kirchen unendlich von einander abweichen kann. Keineswegs jedoch sind diese Verschiedenheiten und Abweichungen mit jenem Gegensatze an sich als unbedingt nothwendige gegeben. Im Gegentheil soll das Recht gerade dazu dienen, daß der Zustand der sichtbaren Kirche mit dem innern, geistlichen Wesen der Kirche möglichst im Einklang bleibe, und, wo es Noth thut, wieder in Uebereinstimmung damit gebracht werde. Ungeachtet des Gegensatzes zwischen den Begriffen der geistlichen und der rechtlichen Kirche könnte sehr wohl in einer bestimmten Zeit die rechtliche Kirche die vollkommen entsprechende Erscheinungsform der geistlichen Kirche sein, diese ungetheilt in

sich befassen und in ihren Rechtsverhältnissen nur die wahrhaft geistlichen Verhältnisse in dem Reiche Gottes, wie es augenblicklich auf Erden besteht, äußerlich darstellen. Ja, wir dürfen sogar annehmen, daß selbst in dieser heutigen Zeit einer so traurigen Mangelhaftigkeit derjenigen rechtlichen Kirchen, in welchen das reine Bekenntniß des christlichen Glaubens wenigstens rechtliche Geltung hat, diese Kirchen zusammen nicht nur einen großen Theil der geistlichen Kirche in sich befassen, sondern daß auch die Rechtsverhältnisse in ihnen zu einem guten Theile den inneren Verhältnissen der geistlichen Kirche entsprechen, und so denn namentlich häufig die den einzelnen Gemeinden in Gemäßheit der Rechtsordnung gegebenen und vorstehenden Prediger in Wahrheit von dem heiligen Geist unter sie gesetzte Bischöfe sind. Jedenfalls ist es ein gewaltiger, aber keineswegs allzu selten wirklich vorkommender Irrthum, die rechtliche Kirche in einem bestimmten Zeit- und Ortsraume schon deshalb, weil sie rechtliche Kirche ist, sich in absolutem oder doch in einem nothwendig sehr großen relativen Gegensatze zur geistlichen Kirche zu denken.

Dagegen ist es eben deswegen, weil die Kirche durch den Eintritt in das Rechtsgebiet an sich ihr Wesen nicht verändert, und folglich die rechtliche Kirche, wenn es ihr nur an den Kennzeichen der wahren Kirche nicht fehlt, eben so mit gutem Rechte Kirche genannt werden kann, als die geistliche Kirche, von der größten Wichtigkeit, überall, wo von „der Kirche" schlechthin etwas ausgesagt wird, wohl zuzusehen, ob es von der geistlichen Kirche oder von der rechtlichen Kirche gelten soll. Es kann aus dem eben angeführten Grunde eine solche Aussage vollkommen richtig sein, obwohl sie sich nur auf die geistliche, oder nur auf die rechtliche Kirche bezieht, weil ja die eine, wie die andere mit Recht Kirche genannt werden kann. Aber weil ebenso beide begrifflich wesentlich von einander verschieden sind, kann dasselbe, ausgesagt von der Kirche im Sinn der geistlichen Kirche, wahr, ausgesagt von der Kirche im Sinn der rechtlichen Kirche, grundfalsch sein, und ebenso umgekehrt.

Viele und große Irrthümer haben lediglich darin ihren Grund, daß man Aussprüche der heiligen Schrift, welche sich nur auf die geistliche Kirche beziehen, ohne Weiteres auf die rechtliche Kirche bezog. Viele und große Mißverständnisse sind daraus entstanden, daß man Lehrsätze von älteren und neueren Schriftstellern, welche dabei nur an die geistliche Kirche dachten, von der rechtlichen Kirche verstund, oder solche, wobei sie nur die rechtliche Kirche im Auge hatten, von der geistlichen. Der Streit über die sog. Amtsfrage liefert hiezu dem aufmerksamen Beobachter eine reichliche Anzahl von Belegen, wie wir zum Theil schon bei andern Gelegenheiten wenigstens angedeutet haben. Vielleicht halten es uns unsere Leser zu gut, wenn wir, obgleich sich dabei Wiederholungen nicht werden vermeiden lassen, in diesem Zusammenhang wieder darauf zurückkommen, um eben an jenem wichtigen und dazu besonders dienlichen Beispiele anschaulich zu machen, worin nach unserem Dafürhalten der Werth scharfer und richtiger Unterscheidung zwischen den Begriffen der geistlichen und rechtlichen Kirche, und nicht minder zwischen den Begriffen der rechtlichen und sichtbaren Kirche, wirklich besteht.

Erst neuerlichst wieder hat man behauptet, und hat es behauptet, wie etwas, das Jedermann einleuchten müsse, der nur sehen wolle, daß in den Worten des Apostels Paulus in seiner Abschiedsrede an die Aeltesten von Ephesus (Ap. Gesch. 20, 28): („der heilige Geist hat euch zu Bischöfen gesetzt, zu weiden die Gemeine Gottes") die göttliche Stiftung des Predigtamtes ausgesagt sei. Dabei wird an die Frage, ob hier von einem geistlichen oder von einem Rechtsverhältnisse, von individuellen Beziehungen oder von einer allgemeinen Ordnung die Rede sei, wie es scheint, gar nicht gedacht. Zunächst spricht Paulus augenscheinlich nur von einem Walten des heil. Geistes, welches diese bestimmten einzelnen Männer mit der Gemeine zu Ephesus in die von ihm bezeichnete Verbindung brachte, und wodurch er sie berief, diese Gemeine geistlich zu weiden. Und eben indem der Apostel dieses ihr „Setzen unter

die Epheser" geradezu dem heil. Geiste zuschreibt, kann er es unmöglich an sich als die Versetzung derselben in ein Rechtsverhältniß zu diesen sich denken. Man möchte uns vielleicht erwiedern: eben, weil der Eintritt jener Männer in das Rechtsverhältniß von Vorstehern der Gemeine durch menschliches Handeln nach der bestehenden Rechtsordnung erfolgt sein mußte, und gleichwohl der Apostel dem heil. Geist ihre Einsetzung in dieses Amt zuschreibt, muß er diese Rechtsordnung als eine Stiftung des heil. Geistes betrachtet haben. Aber dagegen sagen wir: die göttliche Stiftung der Rechtsordnung läßt durchaus keinen sicheren Schluß darauf, sie läßt nur eine Vermuthung zu, daß bei Handhabung derselben in einem bestimmten Falle die dadurch in das Gnadenmittelamt Eingesetzten als von dem heil. Geist der Gemeinde gesetzte Bischöfe anzusehen seien. Die Gewißheit, mit der Paulus sagte: der heil. Geist hat euch zu Bischöfen gesetzt, muß ganz anders begründet gewesen sein. Wer jenen Schluß für bündig hält, kann gegen die römische Behauptung, daß allgemeine Concilien unfehlbar seien, keine Einwendung machen. Wir schließen anders. Weil nach Pauli Worten jene Männer vom heil. Geiste ihrer Gemeine zu Bischöfen gesetzt waren, um dieselbe als eine Gemeine Gottes zu weiden, so muß es allerdings zum geistlichen, von Gott selbst geordneten Organismus der Kirche gehören, daß die Gemeinen der Gläubigen von Männern geweidet werden, welche der heil. Geist dazu ausgerüstet und berufen hat. Damit ist aber nicht von Gott ein Rechtsgebot des Inhalts aufgestellt: jede Ortsgemeinde soll Bischöfe erhalten, die sie weiden, sondern nur die Verheißung angedeutet, daß der heil. Geist mit freiem Walten den Gemeinen der Gläubigen Männer mit jener Gabe und jenem Beruf, sie zu weiden, schenken werde. Als nun in Beachtung dessen die sich eine Rechtsordnung gebende Kirche ein solches Rechtsgebot wirklich aufstellte, stiftete sie der rechtlichen Kirche das Bischofsamt als ein Rechtsinstitut ein, unstreitig dem göttlichen Willen gemäß, nicht aber auf Grund eines göttlichen Rechtsgebots. Darin, daß der heil.

Geist in der geistlichen Kirche frei waltend Bischöfe setzt, zu weiden die Gemeine Gottes, liegt allerdings ein stillschweigendes mandatum de constituendis ministris für die rechtliche Kirche, mit nichten aber ein Hinweis auf eine göttliche Einsetzung des Predigtamtes der Art, wie es die göttliche Stiftung des alttestamentlichen Priesteramtes war.

Wenn dann aber unsere Reformatoren in den Symbolen sagen, daß der Herr der Kirche die Schlüssel ursprünglich und unmittelbar übergeben habe, und daß die Diener des Worts unter der Kirche stehen, so ist es wiederum ein arges Mißverständniß, wenn man meint, sie hätten dabei die rechtliche Kirche, und vollends, sie hätten dabei die einzelne Ortsgemeinde und die Gesammtheit oder gar Mehrheit ihrer rechtlichen Glieder im Auge, während sie dabei in der That nur an die geistliche Kirche denken, insofern sie in der rechtlichen Kirche enthalten, die Seele, das eigentliche Ich der rechtlichen Kirche ist, und durch sie nur dargestellt wird, wovon natürlich die Rede blos sein kann, insoweit diese zum wahren christlichen Glauben sich bekennt. Diese Redeweise wird fast durchgängig in den Symbolen unserer Kirche gebraucht; dies ist zum richtigen Verständniß dessen, was sie von der Kirche lehren, wohl zu beachten; die wichtigsten symbolischen Lehrsätze von der Kirche werden eben so sehr mißverstanden, wenn man sie auf die rechtliche Kirche schlechthin, als wenn man sie auf die unsichtbare Kirche im modernen Sinn des Worts bezieht. Unsere Reformatoren unterscheiden zwar die geistliche und die rechtliche Kirche begrifflich auf's Genaueste, aber sie sind weit davon entfernt, sich beide als neben einander und im Gegensatz zu einander stehend zu denken. Sie fassen es ganz richtig als das normale, nur nicht nothwendige Verhältniß auf, daß in der rechtlichen Kirche das innere Wesen der geistlichen Kirche in entsprechender Weise rechtlich verkörpert ist: die Glaubensgemeinschaft durch ausschließliche rechtliche Geltung des reinen, schriftmäßigen Bekenntnisses, die geistliche Gliederung des heiligen Leibes Christi, wie sie durch die unterschiedlichen Gaben

des heil. Geistes in der geistlichen Kirche gegeben ist, durch die zur geordneten Bethätigung dieser Gaben kraft der Rechtsverfassung der Kirche bestehenden Aemter mit bestimmten Wirkungskreisen und bestimmter Regelung der Verhältnisse zwischen denjenigen, welche in diesen Wirkungskreisen einerseits als Träger der Aemter und andererseits als diesen hinsichtlich ihrer Amtsthätigkeit Untergeordnete sich gegenüber stehen sollen. Es wird dabei dann weiter ebenfalls als das Regelmäßige vorausgesetzt, daß die durch menschliche Thätigkeit nach der Rechtsordnung in die einzelnen Aemter Gesetzten in dieselben auf Grund richtig erkannter innerer Begabung dafür berufen sind, und daß sie in ihren Aemtern dem göttlichen Willen gemäß handeln. Daß diese Voraussetzungen in der Wirklichkeit sehr oft nicht zutreffen, sind sich die Reformatoren wohl bewußt; sie rechnen aber auch darauf, daß wo dieses der Fall sei, man eben deshalb das nicht werde anwenden wollen, was sie von der rechtlichen Kirche nur unter jener Voraussetzung des normalen Verhältnisses sagen. Von irgendwelcher Thätigkeit der geistlichen Kirche in der Wirklichkeit der Gegenwart läßt sich nicht so reden, daß man dabei von der Verkörperung ihres inneren Wesens in der rechtlichen Kirche absähe. Aber ebensowenig darf von der rechtlichen Kirche als „der Kirche“ geredet werden, ohne daß dabei vorausgesetzt würde, sie sei nur möglichst reine Darstellung der in ihr gleichsam nur verborgenen oder mit dem rechtlichen Gewande überkleideten geistlichen Kirche, wobei dann auch noch das nicht zu vergessen ist, daß vermöge der inneren Einheit der geistlichen Kirche in der Regel Alles, was von ihr als Ganzem gilt, ebenso von allen ihren einzelnen Theilen, d. h. von den in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raume zu Gemeinschaften mit einander vereinigten wahrhaft Gläubigen gilt, wie ja der Herr selbst Zweien oder Dreien, die in seinem Namen versammelt sind, dieselbe geistliche Macht beilegt, wie seiner ganzen heiligen Gemeinde auf Erden. Die Quantität ist im Reiche des Geistes ohne Bedeutung.

Wie wichtig diese Unterscheidung der Begriffe bei dem Wort Kirche ist, läßt sich besonders auch an den liturgischen Formeln unserer Kirche klar machen. Vergegenwärtigen wir uns nur z. B. die Absolutionsformel der Brandenburg-Nürnberger KO. von 1533: „Ich als ein berufener Diener der christlichen Kirche, aus Befehl unsers Herrn Jesu Christi, verkündige dir Vergebung aller deiner Sünde im Namen u. s. w.“ Der so spricht, ist berufener Diener einer christlichen Landeskirche; auf einer Berufung von Seiten des Kirchenregiments derselben beruht seine Amtsvollmacht; Vergebung der Sünden aber im Namen des dreieinigen Gottes verkündigen, und zwar als dazu von dem Herrn Jesu Christo beauftragt, kann er nicht als Bediensteter der Landeskirche, wenn wir dieß nur als Gesammtheit ihrer unter dem Landesherrn als Kirchenobern zu einer Einheit verbundenen rechtlichen Glieder, oder mit einem Wort als einen kirchlichen Rechtskörper ansehen; das kann er nur als Organ der geistlichen Kirche, der „christlichen“ Kirche, insofern wir darunter die geistliche Kirche verstehen. Er darf sich aber als berufener Diener der christlichen Kirche in diesem Sinn bezeichnen, obwohl er in Wirklichkeit nur von dem bestimmten Landeskirchenregiment berufen ist, insofern die Landeskirche durch ihr rechtliches Begründetsein auf das Bekenntniß des wahren christlichen Glaubens die christliche, geistliche Kirche in diesem Lande darstellt, und deshalb sich die vom Herrn der Kirche d. i. der Gemeine der Gläubigen gegebene Vollmacht der Sündenvergebung zueignen darf. Nur indem wir in dieser Weise in Gedanken scheiden, was zu scheiden, und verbinden, was zu verbinden ist, gewinnen wir einen Sinn der Formel, bei dem wir anzuerkennen vermögen, daß sie der Wahrheit entspreche.

In der Gegenwart sind alle wirklich bestehenden Kirchen rechtliche Kirchen, so aber, daß sie, soweit sie nur wahre, wenigstens relativ wahre Kirchen sind, zugleich ihrem innersten Wesen nach geistlich sind, und je einen Theil der geistlichen Kirche, eine Gemeine von Gläubigen als eigentlichen Kern ihres

Personenbestandes in sich schließen. Ursprünglich, behaupten wir, bestund die Kirche Christi als die mit einem zwar sichtbaren, aber nicht rechtlichen Organismus versehene geistliche Kirche; die geistliche Kirche, obwohl sie sofort zugleich als sichtbare Kirche zur Erscheinung kam, hat erst allmählig sich selbst zur rechtlichen Kirche gestaltet, ebendamit aber sich ein Gefäß bereitet, das der Veränderung und Verderbniß unterworfen war, und das sie daher auch späterhin wieder sprengen konnte und mußte, um sich ein zum Theil neues zu schaffen.

Durch diese Behauptung treten wir in Widerspruch mit der auch bei den gläubigen Protestanten fast allgemein verbreiteten Annahme, daß die Grundbestandtheile des kirchlichen Rechts unmittelbar göttlichen Ursprungs seien, und daß, was hieraus allerdings von selbst folgen würde, die Kirche als sichtbare Kirche vom ersten Augenblick ihres Daseins an eine rechtliche Kirche gewesen. Diese Annahme läßt sich, das erkennen wir an, nicht dadurch allein widerlegen, daß sich in der heil. Schrift keine Rechtsvorschriften aufzeigen lassen, welche der Herr für die Kirche in Gesetzesform aufgestellt hätte. Dies würde ohne Belang sein, wenn sich nachweisen ließe, daß er kirchliche Einrichtungen gestiftet habe, an welchen die Beschaffenheit von Rechtsinstituten wahrzunehmen wäre. Als solche bezeichnet man in der That das Apostelamt, das Lehr- und Hirtenamt, die Schlüsselgewalt, die Sakramente, die Kirchenzucht. Daß der Herr die Zwölfe ausgesondert und zu seinen Sendboten zunächst an das Volk Israel, dann aber auch an das ganze Menschengeschlecht berufen, daß er nach seiner Erhöhung auch noch Paulus zu seinem Sendboten, vorzugsweise an die Heidenwelt, sich erkoren, daß er außerdem von der Rechten des Vaters herab auch Etliche zu Propheten, Etliche zu Evangelisten, Etliche zu Hirten und Lehrern gesetzt, daß er dem Petrus auf sein Bekenntniß: „du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" die Schlüssel des Himmelreichs geben zu wollen erklärt, ebenso dann seinen Jüngern insgesammt Aehnliches verheißen, wiederum nach seiner Auferstehung den Elfen die Macht, Sünden

zu erlassen und zu behalten ertheilt, das heil. Abendmahl und die heil. Taufe mit dem Befehl fortgesetzten Brauches angeordnet, endlich auch eine Weisung für die brüderliche Bestrafung, die unter Umständen in Ausschließung aus der Gemeine übergehen solle, ertheilt hat, — das Alles finden wir freilich in der heil. Schrift deutlich ausgesagt. Aber daß irgend eine dieser Anordnungen, wie sie nach den Zeugnissen der heiligen Schriftsteller der Herr getroffen hat, den Charakter einer Rechtsanstalt, einer Begründung von Rechtsverhältnissen, von Rechten und Rechtspflichten an sich getragen habe, davon vermögen wir in der heil. Schrift nichts zu entdecken, und halten es für einen sehr übereilten Schluß, daß, weil allerdings kurze Zeit darauf sich kirchliche Einrichtungen von unläugbar rechtlichem Charakter finden, welche ebenso unläugbar auf dem Grunde jener Anordnungen des Herrn aufgebaut sind, diese Anordnungen selbst für göttliche Rechtssatzungen zu halten seien. Gesetzeserfüllung und Freimachung der ihn im Glauben Aufnehmenden, Gnaden- und Wahrheitsmittheilung, nicht Gesetzgebung, nicht Rechtsschöpfung, so wenig als Rechtsprechen in irdischen Verhältnissen der Menschen unter einander war und ist die Sache des Herrn. Was Er der Kirche, seiner heiligen Gemeine wirklich selbst gegeben hat und gibt, das ist weit mehr und weit besser, als das wäre, was er durch eine neue Gesetzgebung und Rechtssatzung ihr hätte geben können, ja es ist von der Art, daß nur weil und insofern die Kirche auf Erden zu schwach und unvollkommen ist, um es sich recht anzueignen, es in ihr noch ein Bedürfniß für das Recht übrig läßt; zugleich genügt aber auch diese unvollkommne Aneignung desselben von Seiten der Kirche, wie mangelhaft sie auch sein mag, doch immerhin dazu, um die Kirche zu befähigen, daß sie ihr Rechtsbedürfniß durch eigene freie Thätigkeit, — geleitet, nicht, so zu sagen, überwältigt vom heiligen Geiste, — selbst sich befriedige. Nur dem Volke des alten Bundes hat Gott selbst Gesetze gegeben; außerdem ist alle Rechtserzeugung, wie bei den übrigen Völkern der Welt, so auch in der christ-

lichen Kirche freie menschliche Thätigkeit und soll es nach göttlichem Willen sein vom Anfang bis zum Ende der Geschichte.

Diejenigen, welche von göttlichem Recht in der Kirche reden, übersehen wohl meist den Unterschied zwischen Inhalt und Ursprung des Rechts und reden dann in Folge dessen von Rechtsbestimmungen menschlichen Ursprungs, welche allerdings nachweisbar einen dem göttlichen Willen entsprechenden Inhalt haben, als ob daraus ihr unmittelbar göttlicher, ihr übermenschlicher, also nicht-menschlicher Ursprung gewiß wäre. Wenn aber die blose Uebereinstimmung mit dem gewissen göttlichen Willen hinreichend wäre, um einen besonderen göttlichen Ursprung von Rechtssatzungen zu beweisen, so müßten wir diesen wohl auch für eine große Anzahl der einfachsten Sätze des bürgerlichen Rechts aller Völker behaupten, wie z. B. für den Satz, daß eine als Darlehen empfangene Geldsumme auf Erfordern des Gläubigers diesem zurückerstattet werden müsse. Es dürfte dann am Ende nur für verwerfliche oder willkürliche, wenigstens ethisch gleichgültige Rechtssätze noch ein rein menschlicher Ursprung behauptet werden; für alle dem christlichen Bewußtsein als sittlich nothwendig erscheinende Sätze des geltenden Rechts wäre ein besonderer göttlicher Ursprung in Anspruch zu nehmen. Es ist aber die Richtigkeit, die innere Wahrheit einer auf menschliche Gemeinschaftsverhältnisse sich beziehenden Regel auf der einen, und ihre Anerkennung als Rechtssatz auf der andern Seite, auf welch letzterer doch eben ihre Eigenschaft und Geltung als Rechtssatz wesentlich beruht, wohl zu unterscheiden. Diese Anerkennung ist (und soll durchaus sein) Sache menschlicher Freiheit, und insofern ist alle Rechtserzeugung freie menschliche That, wie im staatlichen Völkerleben, so auch in der christlichen Kirche.

Will man nun untersuchen, ob in der Kirche gleich von ihrem ersten Anfange an diese rechtserzeugende Thätigkeit begonnen habe, so hat man sich wohl zu hüten, daß man nicht freie Aeußerungen heiligen Gemeinsinnes der ersten Gläubigen mit Rechtseinrichtungen verwechsle. Das schlagendste Beispiel

dafür bietet die sogenannte Gütergemeinschaft der Erstlingsgemeine zu Jerusalem dar. Wie wenig jener Brauch derselben, „alle Dinge gemein zu halten, ihre Güter und Habe zu verkaufen und sie unter Alle auszutheilen, nachdem Jedermann noth war" (AG. 2, 44. 45), einen rechtlichen Charakter hatte, ergibt sich unwidersprechlich aus dem, was Petrus zu Ananias sagte: „Hättest du den Acker doch wohl mögen behalten, da du ihn hattest, und da er verkauft war, war es auch in deiner Gewalt (das Geld zu behalten)" (Ebendas. 5, 4). Es läßt sich aber eben daraus vermuthen, daß auch sonst in dieser Zeit das ganze Zusammenleben dieser Gläubigen noch ein durchaus freies, nur durch die unmittelbaren Wirkungen des Geistes der Wiedergeburt sich zu schöner Ordnung gestaltendes war, wie denn sicherlich ihr Verharren in der Apostel Lehre, ihre Hingebung an die Leitung der Apostel, ihr Bleiben in der Gemeinschaft, ihre tägliche Vereinigung im Tempel und ihr Zusammenkommen in den Häusern zum Brotbrechen, wie diese Züge ihres Gemeinlebens uns in der Apostelgeschichte geschildert werden, auf freie Geistestriebe, nicht auf ein Rechtsbewußtsein zurückzuführen sind.

Vielleicht ist uns der Moment des ersten Anfangs kirchlicher Rechtsbildung in einer bestimmten einzelnen Thatsache geschichtlich überliefert, indem uns der Verfasser der Apostelgeschichte im Anfang des 6. Kap. erzählt: „In den Tagen aber, da der Jünger viel wurden, erhub sich ein Murren unter den Griechen wider die Ebräer, darum, daß ihre Wittwen übersehen wurden in der täglichen Handreichung. Da riefen die Zwölfe die Menge der Jünger zusammen und sprachen: Es taugt nicht, daß wir das Wort Gottes unterlassen und zu Tische dienen. Darum, ihr lieben Brüder, sehet unter euch nach sieben Männern, die ein gut Gerücht haben und voll heiligen Geistes und Weisheit sind, welche wir bestellen mögen zu dieser Nothdurft; wir aber wollen anhalten am Gebet und am Amt des Worts. Und die Rede gefiel der ganzen Menge wohl und erwähleten Stephanum, einen Mann voll Glaubens

und heiligen Geists, und Philippum und Prochorum und Nikanor und Timon und Parmenam und Nikolaum den Judengenossen von Antiochia: diese stelleten sie vor die Apostel, und beteten und legten die Hände auf sie."

Es ist gleichsam eine rechtliche Constituirung der Gemeine zu Jerusalem, die wir hier vor sich gehen sehen. Die von dem Herrn selbst ausgesonderten Apostel, die geistlichen Väter der jungen Gemeine berufen zum ersten Mal die Menge der Jünger zu einer berathenden und beschlußfassenden Versammlung; sie stellen an diese einen begründeten Antrag auf Errichtung eines Gemeindeamtes zu einer bestimmten Thätigkeit, wodurch zugleich ihr eigenes Amt an der Gemeinde eine bestimmte Begränzung erhalten soll; der Antrag ist zugleich mit der Aufforderung zu einer Gemeindehandlung verbunden, mittelst welcher jene Einrichtung sofort durch die Wahl von Personen für das zu errichtende Amt ausgeführt werden soll. Die Versammlung gibt durch Befolgung dieser Aufforderung ihre beifällige Annahme des Antrags zu erkenneu. Indem dann die Gewählten den Aposteln vorgestellt werden, wird damit, man könnte sagen: symbolisch, die Stellung der Apostel als Vorsteher der constituirten Gemeinde und als Vorgesetzter dieser ihrer neuen Beamten wie eine rechtliche Stellung, ein aus dem bisherigen heiligen Familienverhältniß fast plötzlich zur Entwicklung gekommenes Rechtsverhältniß anerkannt.

Und was ist der Anstoß zu dieser rechtlichen Constituirung der ersten Christengemeinde? Eine Störung ihres heiligen Liebeslebens, wie es noch kurz zuvor (4, 32) mit den schönen Worten geschildert worden war: „Der Menge aber der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele", eine jetzt auftauchende fleischliche Regung der Unzufriedenheit bei einem Theile wider den andern, vielleicht auch durch wirkliche Verfehlung auf dessen Seite verursacht. Daran kommt zuerst ein Rechtsbedürfniß der Kirche zu Tage. Der schwere Fall des Ananias und der Sapphira hatte das Gesammtleben der Gläubigen unberührt gelassen; hier war Petrus sofort mit einer Kraft wahrhaft geist-

licher Gewalt eingeschritten, die es uns recht anschaulich macht, wie wenig die Apostel einer rechtlichen Gewalt in der Kirche bedurften. Jene Kinder des Teufels waren dadurch alsbald gänzlich aus der Gemeinde ausgeschieden worden. Jetzt galt es, einer mehr in der Form der Schwachheit, als der Bosheit das Gemeindeleben bedrohenden Erscheinung entgegenzutreten. Dadurch wurde das Gefühl erweckt, daß auch dieses Gemeinwesen von ganz neuer, völlig eigenthümlicher Art der allen irdischen Gemeinwesen nothwendigen Rechtsgestaltung ihrer inneren Verhältnisse ebenfalls nicht entbehren könne.

Dieser, wie wir glauben, erste Vorgang kirchlicher Rechtsentstehung hat die Form der Gesetzgebung. Lange hernach scheint fast alles kirchliche Recht sich gleichsam von selbst gebildet zu haben, in der Art, wie das sog. Gewohnheitsrecht entsteht, und bis auf den heutigen Tag ist häufig die Fortbildung und Veränderung des kirchlichen Rechts in dieser Weise erfolgt. Im Bereiche des Staatslebens nun — dies ist das jetzt allgemein anerkannte Ergebniß der Spekulation über Rechtsentstehung, wie sie es in unserer Zeit, an der Hand der Geschichte, gewonnen hat — ist alles Gewohnheitsrecht unmittelbares Erzeugniß des Volksgeistes. Dies hat Puchta an der Möglichkeit eigentlichen Gewohnheitsrechts im Bereich der Kirche irre gemacht; ohne hinreichenden Grund, wie uns scheint. Wir können hier nicht erschöpfend auf diesen Punkt eingehen. Folgendes sei uns gestattet, hier darüber zu sagen. Der Volksgeist konnte allerdings jedenfalls so lange unmöglich Quelle kirchlichen Gewohnheitsrechts sein, als die Kirche nur eine Vereinigung von einzelnen Gliedern sehr verschiedener, bisher sich feindlich gegenüber stehender Völker war, die überdies gerade durch die Annahme des christlichen Glaubens, in dem sie sich einigten, mit ihrer angebornen und anerzogenen Volkseigenthümlichkeit brechen mußten. Ob die im Wesen der Kirche liegende, durch die Universalität des Christenthums gegebene Katholicität auch heute noch, wo die Christenheit vorzugsweise ein Inbegriff christianisirter Völker und auch das natürliche Gei-

tesleben dieser Völker ein mehr oder weniger durch den Einfluß des Christenthums bestimmtes ist, die unmittelbare Entstehung einzelner Sätze eigentlichen Kirchenrechts aus dem Volksbewußtsein heraus völlig ausschließe, wollen wir dahingestellt sein lassen. Im Ganzen kann auf keinen Fall für das eigentlich kirchliche Gewohnheitsrecht das Volksbewußtsein als Entstehungsquelle betrachtet werden. Warum aber sollte das geistige Gesammtleben der Kirche im Ganzen und in einzelnen kirchlichen Kreisen, warum sollte der kirchliche Gemeingeist weniger die Kraft und Fähigkeit unmittelbarer Rechtserzeugung besitzen, als der Volksgeist? Puchta deutet es mehr an, als er es ausdrücklich sagt (indem er überhaupt auf diese Frage sich gar nicht geradezu einläßt), daß ihm deshalb eine unmittelbare Entstehung von Rechtssätzen aus dem kirchlichen Gesammtbewußtsein heraus undenkbar scheine, weil dieses Gesammtbewußtsein ein rein religiöses sei und darum nicht gemeinsames Rechtsbewußtsein sein könne. Daß zwischen den außerchristlichen Volksreligionen und dem Recht vielmehr eine innige Verwandtschaft, als ein absoluter Gegensatz bestehe, bedarf keines Beweises. Das Christenthum allerdings hat seinem innersten Wesen nach das Streben, das Recht aufzuheben. Aber nichts destoweniger gibt es unzweifelhaft ein wahrhaft christliches Rechtsbewußtsein. Denn nur im Wege sehr allmähliger innerlicher Erneuerung arbeitet das Christenthum, so zu sagen, an der Aufhebung des Rechts. Mit dem Bewußtsein, daß durch die Erlösung eine Freiheit ermöglicht ist, deren volle Verwirklichung dem Rechte allerdings keinen Raum mehr lassen würde, verbindet sich in dem Christen das Bewußtsein, daß hienieden stets diese Freiheit, wie von den Einzelnen, so auch von der Kirche im Ganzen unerreicht bleibt, und daß eben deshalb auch die kirchlichen Verhältnisse ihrem wirklichen Zustande nach der Rechtsgestaltung wesentlich bedürfen. Mit diesem Bewußtsein von der Nothwendigkeit des Rechts für die Kirche muß aber in den Christen sich auch je nach dem Maße ihrer geistlichen und natürlichen Geisteskräfte das Be-

wußtsein von dem jenen kirchlichen Bedürfnissen wahrhaft entsprechenden Rechtsinhalte entwickeln. In dieser Weise scheinen uns auch in der Kirche alle Bedingungen eines ganz ähnlichen Prozesses der Rechtsentstehung gegeben, wie er bei der Entstehung des weltlichen Gewohnheitsrechts im Volksgeiste anzunehmen ist.

Die völlige Identificirung der geistlichen und der rechtlichen Kirche, oder, wie man vielleicht noch richtiger sagen würde, die völlige Abläugnung eines wirklichen Unterschieds zwischen der rechtlichen und der geistlichen Kirche macht recht eigentlich den Charakter der römisch-katholischen Kirchenlehre aus, wie umgekehrt das eigentliche principium der lutherischen Kirchenlehre in der richtigen Unterscheidung zwischen diesen beiden Begriffen liegt. Jede, wenn auch noch so geringe Abweichung von diesem Prinzip, jede Gleichgültigkeit in Festhaltung seiner nothwendigen Konsequenzen, jede Vermischung der rechtlichen und der geistlichen Kirche in irgend einem Punkte ist Verirrung auf einen dem Romanismus zuführenden Abweg. Die äußerste Folgerichtigkeit, womit dieser die Identificirung der rechtlichen und der geistlichen Kirche durchführt, hat das Gute, daß sie durch die letzten Ergebnisse, wozu sie gelangt und gelangen muß, uns, wenn wir nur recht darauf achten wollten, zur Mahnung dienen könnte, an der Unterscheidung zwischen rechtlicher und geistlicher Kirche recht festzuhalten. Wir wollen hier, um dies zu zeigen, nur auf einen Punkt näher eingehen. Wenn wir auch zunächst nur für den ersten Anfang einer rechtlichen Kirche diese als identisch mit der geistlichen Kirche ansehen, wie können wir uns dann der Folgerung erwehren, daß die heutige römisch-katholische Kirche die allein wahre Kirche sei, in deren Schooß wir uns daher flüchten müssen, wenn wir unseres Heils gewiß werden wollen? Die Continuität der Rechtsentwicklung, wodurch die römisch-katholische Kirche aus der rechtlichen Kirche der ältesten Zeit zu derjenigen rechtlichen Kirche geworden ist, die sie heutigen Tages ist, läßt sich nicht bestreiten. Wenn also damals geistliche und rechtliche Kirche zusammenfielen, so darf auch die römisch-katho-

lische Kirche der Gegenwart von der geistlichen Kirche nicht unterschieden werden; wer nicht Glied jener Kirche ist, kann dann auch nicht darauf Anspruch machen, Glied der geistlichen Kirche zu sein. Nur wenn wir uns klar darüber bleiben, daß die Ausprägung des geistlichen Organismus der Kirche zu einem rechtlichen von vornherein die Möglichkeit mit sich führt, daß die Kirche, insoweit ihr Bestand auf letzterem beruht, sich zu einem Gemeinwesen entwickle, das von der geistlichen Kirche unendlich verschieden sei, sind wir geschützt davor, durch die Nothwendigkeit des Bruchs mit der rechtlichen Kirche, wie sie der Reformation innewohnte, an dieser irre zu werden. Aber auch für unser Verhältniß zu der Kirche, welcher wir jetzt als rechtliche Glieder angehören, ist das Festhalten an jener Einsicht von großer Wichtigkeit, um dadurch eben so vor falscher, unbedingter Anhänglichkeit an diese Kirche, wie vor zu großem Mißmuth und Verzagen über ihre mangelhafte Beschaffenheit bewahrt zu bleiben. Das Recht befestigt die kirchlichen Verhältnisse nach ihrem äußeren Bestande, unabhängig davon, ob die Form, der es dadurch Gewicht und Dauerhaftigkeit verleiht, auch wirklich von dem geistlichen Gehalte erfüllt ist und erfüllt bleibt, der doch eigentlich allein das ist, was durch den Schutz des Rechts zu größerer und bleibender Wirksamkeit gelangen sollte. Es gewährt Allen die Berechtigung, als Glieder der Kirche anerkannt zu werden, welche ihr dem äußeren Bekenntnisse nach angehören, und so lange sie ihr dem äußeren Bekenntnisse nach angehören, obgleich vielleicht Viele darunter niemals gläubig waren oder schon lange es nicht mehr sind. Es bindet Gemeinden an Hirten und Lehrer, weil ihnen dieselben der Rechtsordnung gemäß zu Hirten und Lehrern gesetzt, und vom Kirchenregimente nicht wieder aus ihrem Amte entfernt worden sind, obgleich sie vielleicht Miethlinge oder reißende Wölfe von vornherein waren, oder im Lauf der Zeit es wurden. In den mannigfaltigsten Beziehungen kann es auf ähnliche Weise geschehen, daß Verhältnisse, die ohne alle geistliche Realität sind, vom Rechte ge-

schützt und gestärkt werden, und was in der geistlichen Kirche Bestand und hohen Werth hat, in der äußeren Kirche des Rechtsschutzes entbehrt. Nimmt man dazu, daß nicht nur das dem wahrhaft christlichen Bewußtsein genau entsprechende Recht dieser Gefahr einer ganz verkehrten Wirksamkeit unterliegt, sondern daß auch der Inhalt des Rechts selbst theils in Folge einer Trübung des christlichen Gesammtbewußtseins der Kirche, theils in Folge schlechter Gesetzgebung im Laufe der Zeit sich unendlich weit von der Beschaffenheit entfernen kann, wobei er dem inneren Wesen der Kirche wahrhaft entsprechend wäre, so ergibt sich, wie leicht die rechtliche Kirche gerade vermöge der Herrschaft des Rechts, welcher ihre äußeren Zustände unterworfen sind, — freilich stets unter der Mitwirkung anderer Ursachen — allmählig in einen tiefen Verfall gerathen kann, der möglicherweise die Gläubigen, welche ihr rechtlich als Glieder angehören, nöthigt, ihr, insoweit sie sich jenes Widerspruchs des äußeren Bestandes der Kirche mit dem Wesen der geistlichen Kirche als eines absoluten bewußt werden, die Anerkennung zu versagen, daß sie Darstellung der geistlichen Kirche sei. Andererseits ergibt sich aber daraus auch, daß eine vollkommene Uebereinstimmung des Zustandes der rechtlichen Kirche mit dem Wesen der geistlichen Kirche nie, am wenigsten in unsern Tagen erwartet werden darf, und daß der Mangel dieser Uebereinstimmung sehr groß sein kann, ohne daß wir deshalb schließen müssen oder dürfen, diese Kirche, der wir rechtlich angehören, sei zu einer falschen Kirche geworden, von der wir uns loszusagen haben, wenn wir nicht unsre Zugehörigkeit zur geistlichen Kirche verläugnen wollen. Ist es in einer Kirche dahin gekommen, daß die Verkündigung falscher, dem Evangelium widersprechender Lehren, oder ein falscher, einsetzungswidriger Brauch eines Sakraments nach feststehendem Recht als amtliche Pflicht der Diener der Kirche gilt, so darf die äußerliche Rechtmäßigkeit der Herbeiführung dieses Zustandes der Kirche uns nicht bestimmen, darin eine blos mangelhafte, aber in Geduld von uns zu tragende Darstellungsform der geistlichen

Kirche anzuerkennen, während dagegen die fortwährende Geltung großer Mengen von Nichtchristen und Unchristen als rechtlicher Kirchenglieder oder die Duldung von Irrlehrern in kirchlichen Lehrämtern, und ähnliche Gebrechen einer rechtlichen Kirche, in der wir uns befinden, an und für sich uns weder verpflichten, noch berechtigen, aus ihr uns zurückzuziehen, weil eben diese Mängel in einem gewissen Maaße unvermeidliche Folgen der Rechtsgestalt des kirchlichen Gemeinwesens sein können.

So wesentlich die geistliche Kirche sich durch Unvergänglichkeit von jeder bestimmten rechtlichen Kirche unterscheidet, so irrig wäre es doch, wenn man zu dem, was die geistliche Kirche vor der rechtlichen voraus habe, auch absolute Unveränderlichkeit oder eine nur in stetiger Vervollkommnung bestehende Veränderlichkeit rechnen wollte. Gewiß hat die Lebensbewegung der geistlichen Kirche den Lauf der Zeiten hindurch im Ganzen den Charakter eines Wachsthums in der Erleuchtung und Heiligung, und gewiß ist für sie vollends ein Abfall von der Wahrheit, wie er bei einer bestimmten rechtlichen Kirche möglich ist, ganz undenkbar. Aber dadurch sind Schwankungen und vorübergehende Trübungen auch im Leben der geistlichen Kirche so wenig ausgeschlossen, als sie bei einzelnen im Ganzen fortwährend in der Heiligung wachsenden Christen völlig ausbleiben, indem ja eben die geistliche Kirche doch immer nur die Gesammtheit der einzelnen jetzt auf Erden lebenden Gläubigen ist. So lange in einer rechtlichen Kirche das gute Bekenntniß des wahren christlichen Glaubens in fester rechtlicher Geltung bleibt, und dadurch die Wirksamkeit des göttlichen Worts und der Sakramente geschirmt und unterstützt wird, läßt sich hoffen, daß die Mangelhaftigkeit ihres Zustandes nur jenen Schwankungen im Leben der geistlichen Kirche gleiche, und daß sie vermöge des wesentlichen Zusammenhangs, in dem sie dadurch mit der geistlichen Kirche erhalten wird, auch wieder an deren beständigem Wachsthum an dem, der ihr Haupt ist, Christus, zu ihrer Wiederaufrichtung und Erneuerung Antheil gewinne. Die

bestimmte äußere Kirche bei dauernder Verbindung mit der geistlichen Kirche zu bewahren, auch solche Zeiten hindurch, in welchen die überwiegende Mehrzahl der äußeren Kirchenglieder dem christlichen Glauben untreu wird, das ist das Größte und Beste, was das Recht der Kirche leisten kann, und was es namentlich unserer lutherischen Kirche in schweren Zeiten unter dem Segen des Herrn wirklich schon geleistet hat. Darum hauptsächlich sollten wir den Werth einer guten kirchlichen Rechtsordnung, so sehr in anderen Beziehungen vor seiner Ueberschätzung zu warnen ist, doch auch ja nicht zu gering anschlagen.

Aus einem Synodalvortrage.

Eine endliche Verständigung aller Träger derjenigen Gegensätze in unserer Landeskirche, welche auf dem gemeinsamen Grunde des einen Bekenntnisses stattfinden, ist um so dringlicher, als solche Gegensätze nicht nur innerhalb unserer Landeskirche sich vorfinden und das kirchliche Leben berühren, sondern auch in der gesammten lutherischen Kirche mit mehr oder minderer Heftigkeit aufgetreten sind und ohne Austrag im Frieden und Abschluß auf dem Einen Grunde des gemeinsamen Bekenntnisses das herzliche Zusammengehen nach dem Einen Ziele und das Zusammenstehen im Kampfe mit gemeinsamen Gegnern erschweren. Verfolgt man die Sache bis zu ihrer Ausgangswurzel, so ergibt sich, daß das gemeinsam gefühlte Bedürfniß, die Verfassungsfrage der Kirche zu erledigen, die dogmatische Seite in die kirchenrechtliche Behandlung der Sache hineingezogen und sie zum Brennpunkt der ganzen Untersuchung allmälig gestaltet hat. Von der Höfling'schen Schrift: Grundsätze evang.-lutherischer Kirchenverfassung aus, welche anfangs als die den lutherischen Bekenntnißschriften und dem Geiste der lutherischen Kirche entsprechendste einer fast allgemeinen Zu-

stimmung sich erfreute, erhob sich die sogenannte Amtsfrage, welche in ihrem Verlaufe mehr und mehr die ganze Lehre von der Kirche, Buße, Beichte und den Brauch der Gnadenmittel berührte. Es zog sich die Untersuchung sogar, wie leicht vorauszusehen war, in den Mittelpunkt und das Allerheiligste der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung durch Preger und Lechler hinein und wird auch da ihre letzte Erledigung finden müssen, wenn dieselbe überhaupt zur Einigung und Kräftigung der Kirche erfolgen soll. Schon gleich beim Beginn der Verhandlungen über die Amtsfrage auf dem Gebiete der kirchlichen Literatur ahnete man selbst auf römischer Seite die ganze Tragweite der Erörterung. Gleichsam instinktmäßig erwartete man in jenem Lager, daß jemehr und mehr die Frage über Verfassung, Ausgang des Amtes, Stellung desselben zur Gemeinde, Recht, Würde und Befugniß desselben bewegt werde, um so gewisser eine Wiederholung der die englische Kirche erschütternden Kämpfe des Puseyismus erfolgen und eine Verpflanzung dieses Gewächses auch auf deutschen Boden in innerer Nothwendigkeit sich endlich ergeben müsse. Ein in seiner Bedeutung nicht genug gewürdigtes Buch des Mitredakteurs der historisch politischen Blätter Dr. Jörg zu München spricht in seiner Vorrede mit dürren Worten den Gedanken aus, daß man wohl einsehen könne, wie man mit herzlicher Ueberzeugung Lutheraner, Calvinist und Protestant überhaupt sein könne, wie es ihm aber unbegreiflich sei, 24 Stunden innerhalb der lutherischen Kirche zu verbleiben und dennoch die von Einigen systematisch ausgesprochene antilutherische Amtstheorie, aus welcher sich mit Nothwendigkeit die römische Lehre von der sacra hierarchia, von der series interrupta und der ecclesia docens et audiens, imperans et obediens ergebe, zu pflegen. Zum guten Glücke hat dieser Mann sammt seinen Genossen Eines außer Erwägung gelassen, daß von sämmtlichen Trägern der neuern oder ältern Amtstheorie eine durch nichts zu zertrennende Einheit selbst bei jeweiligem Auseinandergehen in peripherischen Dingen gehegt werde, welche jede Erwartung der Gegner un-

serer Kirche zu Schanden macht und selbst die extravagantesten Gegensätze lediglich immer zu einer gemeinsamen Wacht vereinigen muß. Und dieser Grund, der bei den theologischen Kämpfen in unserer Kirche von keiner Seite verlassen, wenn auch von Einzelnen an den äußersten Rand derselben getrieben ist, ist eben die Lehre von der Rechtfertigung. Sie wird oft mit einer Freudigkeit bekannt, wo man schon zu der Muthmassung sich getrieben fühlte, es wolle ihr Eintrag gethan werden. Sie dringt als die Dominante des Ganzen uns immer in aller Kraft und Sicherheit in die Ohren, wo die schreiendsten Dissonanzen von uns vernommen werden. Ihr ist daher als dem großen Hausgute unserer Kirche zu vertrauen, daß keiner der Unsern, der einmal den Reichthum dieses Gutes zum Frieden und zur Freiheit seiner Seele und zur Heiligung seines Lebens erkannt und genossen hat, sich desselbigen je entschlagen und sich mit Strohfutter von Babels Haide je zu sättigen lustern werde. Sie ist aber auch zu pflegen als ein Schatz, dessen Grundkapital einem Jeden als unveräußerlich und als ein bleibendes Fideicommiß von Kind auf Kindeskind respektirt werden muß. Die Erinnerung an solche Schuldigkeit thut um so mehr noth, da man im Allgemeinen, auch abgesehen von der Verfassungs- und Amtsfrage, für welche die Gluth des Eifers schon zu erlöschen beginnt, nach zwei andern Seiten hin Lehren auf theologischem Gebiete in den Vordergrund zu heben anfängt, deren wärmste Behandlung in jeder Hinsicht gerechtfertiget, deren maßlose Uebertreibung aber hinwieder geeignet ist, theils der Einfalt des evangelischen Bekenntnisses von der Rechtfertigung aus Gnaden, theils der Gesundheit und der evangelischen Nüchternheit Eintrag zu thun, nämlich die Lehre von der Heiligung und die Lehre vom Millennium oder dem tausendjährigen Reiche.

Schon als der Rationalismus alle evangelischen Gebiete wie ein erstickender Höhenrauch überzogen hatte, wußte man sich nichts lieberes, als der urkräftigen Seelennahrung der Rechtfertigungslehre dadurch sich zu entschlagen, daß man den eth-

schen Theil derselben in hauptsächliche und fast alleinige Behandlung nahm. Man war trotz aller Opposition gegen den Katholicismus einen Sprung über dessen Semipelagianismus hinaus in den baarsten Pelagianismus gerathen und dünkte sich dabei so gut evangelisch lutherisch als die Väter in der Ehrenzeit des blühenden Bekenntnisses. Die Wiedererweckung der deutschen Nation oder doch der deutschen Theologie zum väterlichen Glauben und Bekenntniß brachte sogleich auf theologischem Gebiete die Pflege der Rechtfertigungslehre in einer Liebe und Begeisterung mit sich, daß diese an die Jugendzeit des reformatorischen Lebens erinnern kann. Es fiel keinem Prediger und Hörer der Lehre von der wahren Gerechtigkeit im Entferntesten bei, daß der eigentliche dogmatische Grundbestandtheil derselben, die gratia justificans und der actus forensis nicht als eine unzertrennliche Einheit mit der Kraft der Heiligung, die aus dem Rechtfertigungsacte als Frucht des Lebens entspringt, gedacht werden müsse. Selbst auf dem Felde der Polemik wurden Schiefstellungen bezüglich der Rechtfertigungslehre, die von Seiten des Rationalismus und des Romanismus erfolgten, mit einer Freudigkeit von der gläubigen Theologie niedergedämpft, welche von derselben Siegesgewißheit erfüllt war, mit welcher seinerzeit Luther seine Vorrede zum Römerbriefe und tausendfältig Gleiches schrieb. Aber es ist nun einmal dem Menschen nicht gegeben, sich in Ruhe und dankbarem Genusse eines errungenen Gutes dauernd zu erfreuen, und ungestörte Gesundheit wird in der Regel auch nur in kurzen Perioden des Lebens und mit dem Bewußtsein ihres vollen Besitzes genossen. Wie das Stillleben eines Hauses, sobald eine Vielgeschäftigkeit, eine Erweiterung der Besitzthümer, eine Geschäfts- und Handelsverbindung nach neuen Richtungen hin und vor Allem eine Hineinziehung der Vorkommnisse einer unruhigen Außenwelt in dasselbe dringt, zu verkommen beginnt, und unmerklich, aber gewiß an die Stelle des sich still entwickelnden häuslichen Glückes eine Unruhe und ungemüthliche Hast tritt, die nicht selten zur Entfremdung der Familienglieder

treibt: so geschah's auch auf den Gebieten unserer Kirche. Man unirte und dissentirte, man beschaffte aller Orten verkommene Formen des Gottesdienstes, man warf sich mit Eifer und Lust auf die Gestaltung des kirchlichen Organismus, und gerieth dabei in die vorhin beregten und noch vorhandnen Gegensätze; man that sich in Vereine zusammen, die Großes und zum Theil Erstaunliches leisten; man betrieb neben der äußeren Mission die sogenannte innere wie eine Herzensangelegenheit und einen Angelpunkt des Heiles; man gründete Anstalten zur Wiederschaffung der apostolischen Diakonie; man betheiligte sich — was namentlich in Norddeutschland erfolgte — an allen Ereignissen des Tages, suchte mit Lehre und Zeugniß ein Stützpunkt politischer Partheien zu werden; man griff, mit kurzen Worten gesagt, zu Allem, was unter die Hände und auf den Markt des Lebens kam. In Allem aber, was man neu auf die Bahn brachte, woran man, vereinzelt oder im Vereine, den Eifer übte, glaubte man das Heil der ganzen Kirche beschafft und den Anfang einer neuen Aera hervorgerufen zu haben.

Wie sehr wir das Alles, einzeln betrachtet, hochschätzen müssen, wie willig und billig wir zugestehen, daß nach vielen der angedeuteten Richtungen hin sich ein reiches Maaß des evangelischen Eifers und einer oft erstaunlichen Thatkraft herausgestellt habe; wie unzweifelhaft wir auch die Förderung der Kirche und die Befruchtung einzelner ihrer Gebiete durch solche Thätigkeit anerkennen: die Unruhe und das Haschen nach Diesem und Jenem, das Aufgreifen jedes Dinges, das in den Kreis des Lebens tritt, endlich das Vertrauen, damit Großes zu thun und der Kirche und ihren Bedürfnissen gerecht zu werden und ihr das Heil und rechte Leben zu bringen — das Alles ist von dem Stillleben und in Gerechtigkeit und Frieden Innerlichsein unserer Kirche soweit entfernt, wie die Vielgeschäftigkeit, Erwerbslust, das Nebenaus- und Weggreifen dem Frieden und dem innern Wohle des Familienlebens gefährlich wird. So wie in die äußerliche Geberde zu viel des Eifers fährt, kümmert das inwendige Leben. Wo es an das Machen

und Formiren des Reiches Gottes geht, sperrt man sich im Geheimen gegen die Zuversicht, daß es von selbsten komme. Sobald in der Kirche der Martha Sinn anzubrechen beginnt, leidet das Sitzen zu Jesu Füßen und das Bedenken des Einen, was Noth thut, gewißlich Schaden.

Das Alles dient uns aber zu dem Nachweis, daß, bewußt oder unbewußt, Vieles zum Werke dränge, zum übermäßigen Werthlegen auf dasselbe, zum geheimen Vermeinen, damit die Heiligung des gerechtgewordenen Lebens zu beweisen. Selbst in den gläubigsten Kreisen bricht diese Unruhe, dieses Aufbringen und Machenwollen, dieses Unzufriedensein mit der stillen und allmäligen Wirksamkeit des Evangeliums und der Predigt derselben hervor. Ich erinnere nur an Vilmar's gluth- und bedeutungsvolle Schrift: die Theologie der Rhetorik und die Theologie der Thatsachen. Tausendmal recht hat er, wenn er das orthodoxe Abkanzeln der eingelernten dogmatischen Formen geißelt und davon, sofern nicht ein inneres erfahrnes Glaubensleben zeugt, auch nicht die geringste Bewegung in der faulen Masse des todten Meeres erwartet; ohne alle Widerrede recht hat er, wenn er den freilich nicht theoretisch gehegten, aber praktisch bethätigten Wahn vieler Maulredner blosstellt, das Reich Gottes bestehe in Worten und nicht in der Kraft. Aber ist ihm seine Theologie der Thatsachen die Theologie oder die Wirksamkeit der Theologen, durch welche diese in gewissenhafter Predigt der Buße und wahren Gerechtigkeit, in herzlicher Sorge und Zucht der Seelen und rechtschaffenem Hirtenvorbilde den Sünder zum Leben zu führen und verkommene Gemeinden in Christo aufzurichten suchen? Ist ihm nicht vielmehr die Thatsache dadurch ein äußeres, daß er, was Wort, Predigt des Worts und Seelsorge nicht vermag, den Ordnungen und Akten zuschreibt? Daß er von dem so und so angesehenen und ein gerichteten Amte das erwartet, was die Predigt, die doch die Verheißung hat, nicht vermag? Daß er der fast magisch wirkenden Confirmation und nach einer andern Seite hin der Consecration ohne Schriftgrund eine Macht zutraut, durch die die

Taufgnade wie nichts erscheint? Daß er aus der Ordination einen Act erheben möchte, neben welchem die Schriftlehre vom allgemeinen Priesterthum zu einer bloßen Redensart wird? Sind derartige Thatsachen, die, wie ihm auch mit Recht vorgeworfen wurde, nahezu an die opera operata der katholischen Lehre und Praxis streifen, die gehofften Mittel, die Todten zu erwecken? Liegt nicht auf dieser Seite, in diesem unruhigen Drängen nach dem, was der Geschichte unserer Kirche nicht angehört, und dem Geiste der Rechtfertigungslehre als vermittelndes Werk geradezu entgegenwirkt, nicht mehr Ursache des Todes, als in der Theologie der Rhetorik, die in ihrer Ohnmacht zwar auch nicht belebt, aber auch nicht todtgefährliche Betäubungsgetränke reicht? Hat man Unrecht, wenn man gerade auf Seiten derer, die durch die reichste Begabung und den glühendsten Eifer für das Reich Gottes und die Confession ein Salz derselbigen sein sollen, und es auch nach vielen Seiten hin gewesen sind, seit einem halben Jahrzehnt die unleugbare Neigung wahrnimmt, dem römischen Wesen, in welches sie freilich, wie oben schon ausgesprochen, nun und nimmermehr eingehen werden, doch wenigstens schön zu thun? Müssen wir nicht den Schmerz erleben, daß Solche, die mit ihnen sich bisher in herzlichster Gemeinschaft wußten, es öffentlich auszusprechen hatten: hier scheiden sich unsere Wege? Und warum muß solche Entschiedenheit des Schritts einmal erfolgen? Weil es das Maaß des Erträglichen überschreitet, die Werke einer falschen Heiligung und selbstgewählten Heiligkeit, wenn auch nicht empfohlen, doch auch nicht gerichtet, und dem Gläubigen der Gegenwart es zum Vorwurf gemacht zu sehen, nicht einmal die Kraft zu solchen Irrthümern und Wandel auf solchen Irrgängen zu besitzen.

Noch müssen wir unserer Ankündigung zufolge ein kurzes Streiflicht auf die Behandlung derjenigen Lehre der Theologie gegenwärtiger Zeit fallen lassen, welche gleichfalls von nicht geringer Erhitzung zeugt und den Drang nach Ungewöhnlichem und Exorbitantem kund gibt. Wir meinen die Lehre des Chi-

liasmus oder des Herrn zweiter Zukunft im tausendjährigen Reiche. Man hat es immer von der Apostelzeit an als ein Seelenbedürfniß der Gläubigen und eine Innigkeit des Glaubenslebens erkannt, sich an der Nähe der Zukunft unseres Herrn zu erquicken. Vornehmlich in Zeiten großer Trübsal machte diese Lehre wie ein der jeweiligen Noth begegnendes Bedürfniß auf. Wenn unsere Zeit, die bei der Vielseitigkeit der gepflogenen Studien alle Gebiete der Lehre in Untersuchung zieht, auch die Lehre vom tausendjährigen Reiche mit aller theologischen Gründlichkeit pflegt und würdigt, kann man es ihr nur Dank wissen, und es wird kein Theologe ohne Segen aus dem Studium solcher Weissagungen gehen. Wenn man aber dieser Lehre die Kraft und Möglichkeit zutraut, wie z. B. von uns bei der Lectüre eines Schriftauslegers in einer Pfarrconferenz vernommen wurde, schier das Heil der Gegenwart und die Erweckung des Volkes zum Leben in Gott zu bewirken und sie wie einen Kardinalpunkt der seligmachenden Lehre zu behandeln, so darf man dafür den Erklärungsgrund weniger in der Innigkeit des Glaubenslebens als in einer Erhitzung für das Außerordentliche und Fernliegende suchen. Es ist dieß nach einer andern Seite hin ein Symptom derjenigen Ueberreiztheit, welche sich in der Gegenwart auf allen Gebieten des Lebens kund gibt und der gesunden Glaubenseinfalt nicht wenig Eintrag thut. Die schlichte, selige Lehre von der Rechtfertigung ist abgekostet, lang nicht mehr pikant genug. Die theologische und kirchliche Blasirtheit verlangt nach Dingen, die ungewöhnlichen Reiz veranlassen. Daraus hat sich auf reformirtem Felde der Irvingianismus mit seinen Absonderlichkeiten erhoben, daraus erklären sich dort und bei uns die chiliastischen und apokalyptischen Reizmittel. Oder sollte das dennoch eine tiefere und von uns Allen zu würdigende Bedeutung haben? Sollte das etwa ein Vorläufer einer großen Trübsal sein, daß bei ihrer Vorahnung schon diese bei großen Weltereignissen stets besonders gepflegten Lehren in den Vordergrund gestellt werden? Möglich wäre das allerdings. Die Zeit ist darauf

angethan, das große Weltdrama zur Aufführung zu bringen, dessen Vorspiel schon längst begonnen hat. Die Kirche, ja das christliche Wesen überhaupt, wird, wenn die schon gährenden Elemente zum Ausbruch kommen, davon nicht unberührt bleiben. Ist uns ja in diesen Tagen der merkwürdige Anblick bereitet, das Gebäude der päpstlichen Macht in seinen Grundfesten erschüttert und von den Händen derjenigen daran gerüttelt zu sehen, in deren Mitte diese Macht allen ihren Weltglanz entfaltet hatte. Ist es ja höchst wahrscheinlich, daß von da aus Bewegungen sich ergeben, Fragen in Anregung kommen und Gestaltungen sich versuchen, die nicht nur für das Reich Gottes im Allgemeinen von Bedeutung sein, sondern auch ihren Rückschlag auf die gesammte evangelische Kirche äußern werden. Aber gerade da heißt es denn, nüchtern sein und wachen; da tritt es als eine unabweisbare Schuldigkeit uns Allen nahe, in treuer Pflege unseres Bekenntnisses und in gesunder Glaubenseinfalt uns zuerst im eigenen Hause enge zusammenzuthun, um dann als eine geschlossene einige Macht jeglicher Bewegung gewachsen zu sein, und mit den Schätzen unseres Hauses Anderen dienen zu können, deren Haus innerlich morsch, aber um nichts weniger ein Riesengebäude, gegenwärtig erschüttert und von innen heraus bestürmt wird. Da heißt es, der wichtigen Aufgabe unserer Kirche eingedenk sein, sich zum großen Tempel auf- und einzurichten, darinnen die Völker in Gerechtigkeit sich sammeln und anbeten. Dieser Aufgabe zu entsprechen, Großes, Bleibendes und Gewaltiges in den etwa bevorstehenden Kämpfen und Bewegungen auszurichten, dazu kann uns nicht die feinste theologische Lucubration, nicht die Anpreisung absonderlicher Reizmittel und vor Allem nicht das Vertrauen auf unsere Werke und Schöpfungen dienen, sondern das treue Halten am Wort und an dem Bekenntnisse desselben, das an sich und allein, abgesehen von Allem, was um dasselbe herumliegt, seine ewige Dauer in sich trägt und denen, so auf diesem unerschütterlichen Grund treu beharren, den gewissen Sieg verheißt.

„Sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte, eine aktenmäßige Darstellung des Kampfes um die lutherische Kirche im XIX. Jahrhundert," von Wangemann. Berlin 1859 und 1860.

Zum erstenmale wird uns mit dieser Schrift eine ausführliche Geschichte aller der innerhalb Preußens im Interesse der lutherischen Kirche vorgefallenen Kämpfe vorgelegt. Sie erzählt uns in den 5 ersten Büchern die Geschichte der lutherischen Separation in Schlesien, in den beiden letzten berichtet sie von den Bestrebungen und Kämpfen der in der Landeskirche verbliebenen Lutheraner.

Davon ist uns zwar seiner Zeit in den Zeitschriften und Zeitungen schon viel berichtet worden, aber Wenige werden das Alles genau verfolgt haben, und wir glauben darum unseren Lesern einen Dienst zu erweisen, wenn wir ihnen eine Uebersicht über diese Bestrebungen und Kämpfe geben. Also nur auf die beiden letzten Bände der Schrift beschränken sich unsere Mittheilungen, und nur ein Referat darüber zu geben, ist die Aufgabe, die wir uns hier stellen. Wir übergehen die Geschichte der Bildung der separirten Kirche in Schlesien, theils, weil diese doch eine mehr bekannte ist, theils weil es uns recht und billig dünkt, erst abzuwarten, was von Seite der Angegriffenen gegen die von Wangemann erzählte Geschichte eingewendet wird. Reclamationen dagegen sind bereits erhoben worden und ohne Zweifel werden deren noch mehrere folgen, da Wangemann in sehr zuversichtlichem Ton eine sehr herbe Polemik gegen die schlesischen Lutheraner geführt hat. Eben darum gehen wir auch an der Frage, auf welchem der beiden Theile mehr Recht ist, vorerst vorüber, oder berühren sie nur gelegentlich. Und nur um den Standpunkt unseres Berichterstattens zu kennzeichnen, theilen wir aus dem 5. Buch das Urtheil mit, das derselbe über den Stand der separirt lutherischen Kirche in der Gegenwart fällt. „Sie hat, sagt er, die vom

Herrn ihr gestellte Aufgabe, sich in der Stille zu erbauen, nicht begriffen, noch weniger erfüllt, und hat durch die von ihr seit den Tagen ihrer Ruhe angenommene Haltung das Reich Gottes eben so sehr gehindert als gebaut. Zwar äußerlich sind sie gewachsen; ihre Zahl betrug Ende 1858 an 40,000 Seelen in 54 Parochien; aber das äußere Wachsthum kommt dem inneren Rückschritt nicht gleich. Sie haben aufgehört, der Schwerpunkt der Entwicklung des Lutherthums in Preußen zu sein. Dieser ist, nachdem die Separirten den formellen Kämpfen um die Kirche gegen die Generalconcession eingestellt haben, nachdem sie vom geschichtlichen Kampfplatz abgetreten sind, auf die lutherischen Kämpfer innerhalb der Landeskirche übergegangen. Sie, anstatt mit diesen zu kämpfen, kämpfen wider sie, grollen und schmollen mit ihnen, stören und zerreißen auf diese Weise die Reihen der lutherischen Kämpferschaar und haben diesen letzteren nur zweierlei als Erbtheil hinterlassen: einmal das Odium, welches man in weiteren Kreisen noch gegen die separatistischen Principien hegt, und zum andern die Unmöglichkeit, jetzt noch ein rechtschaffenes Märtyrerthum für die lutherische Kirche zu bestehen. Denn wenn heut zu Tage ein Pastor eine ihm äußerlich behaglichere Existenz in der Landeskirche so aufgibt, daß er sofort eine innerlich viel behaglichere bei den Separirten dafür eintauscht, so ist das kein Märtyrerthum mehr.“

Das sechste Buch beginnt dann mit der Geschichte der Bewegungen in Pommern, „als dem Lande, in dem zunächst dem lutherischen Separatismus nicht minder als dem falschen Unionismus gegenüber die gesunde, naturwüchsige, schriftgemäße Lehre von der Kirche als dem Leibe Christi entgegen gestellt werden sollte.“ Da ist nun das Bemerkenswertheste, daß der Protest gegen die Union immer zuerst von den Gemeinden, und zwar zumeist von der pietistischen Fraktion ausging, und die Geistlichkeit erst durch sie veranlaßt und getrieben, Bedenken gegen die Union faßte.

So gleich in Cammin und der Umgegend. Da gab es

seit lange pietistische Kreise, welche nicht selten eine den Bestand der Kirche bedrohende Stellung einnahmen. Man suchte nicht nur die Predigten der einzelnen gläubigen Geistlichen auf, sondern man wollte vielfach auch die sacramentlichen Amtsübungen nur durch gläubige Männer vornehmen lassen. Der treffliche Geistliche Mila, der nach 1820 Prediger in Cammin geworden war, hatte aber das Vertrauen, mit dem ihm die „Erweckten" entgegen kamen, benutzt, um allmählig diese Leute wieder zu kirchlicher Ordnung zurückzuführen. Damals lag diesen Leuten das confessionelle Interesse so fern, daß viele von ihnen sogar den reformirten Prediger Riquet in Stettin aufsuchten, der im Ruf eines gläubigen Predigers stand. Erst 1831 wurden diese Leute von der confessionellen Frage berührt. Ein früher den Camminer Conventikeln angehörender Schuhmacher Gustmann war nach seiner Ansässigmachung in Berlin durch den Prediger Rückert, den Schwiegersohn des alten Jänicke, der, wie der Berichterstatter behauptet, aus unlauteren Gründen in Beziehung zu den schlesischen Lutheranern getreten war, für die lutherische Richtung gewonnen worden. Er suchte nun erst durch Briefe und Reisende „den Samen Rückert'schen Lutherthums" unter den Erweckten in Cammin zu verbreiten, kam dann selbst, wirkte in diesem Sinne und hinterließ bei seinem Weggang einen drei Bogen langen Brief, in dem er vor Union und Agende und vor den Geistlichen, die beidem zugethan waren, warnte. Auch dieser Brief war nicht von nachhaltiger Wirkung, denn 1833 war ein früherer Zimmergeselle Wagans als Armenschullehrer nach Cammin gekommen, der bald eine Macht über die Erweckten in diesen Gegenden gewann, aber das Interesse an der konfessionellen Frage, weil er selbst keines dafür hatte, wieder auslöschte. Derselbe Mann zerfiel aber dann mit den dortigen gläubigen Geistlichen, weil diese seinem die Ordnung der Kirche gefährdenden Treiben entgegengetreten waren, und wurde 1834 seiner Stelle entsetzt. Dadurch wurde er für neu angekommene Berliner Emissäre zugänglich. Er reiste nun selbst nach Berlin, zog nach seiner

Rückkunft erst nur 11 Familienhäupter an sich, und machte am 17. Sept. 1831 dem Consistorium in Stettin die Anzeige, daß er mit diesen sich von der Union losgesagt und nun eine lutherische Gemeinde gestiftet habe, welche ihre Gottesdienste fortan nach der Wittenberger alten Agende feiern würde. Dabei blieb es aber nicht stehen. Aus der Bagan'schen Parthei bildete sich eine andere heraus, welche zwar weniger schwärmerisch und excentrisch war, aber dafür mit größerer Klarheit das lutherische Bekenntniß erfaßte. Von ihrem Führer Zühlsdorf wird uns erzählt, daß er, angeregt durch die schlesischen Streitschriften, sich auf das Studium der symbolischen Bücher, namentlich der Konkordienformel geworfen habe, und in der lutherischen Streittheologie bald so sattelfest geworden sei, daß ihn kein Pastor durch Disputiren in Verlegenheit setzen konnte. Es wird auch anerkannt, daß durch die Hinweisung auf das Studium der symbolischen Bücher ein gesegnetes Element in die Gemeinde gekommen sei, um der Bagan'schen Schwärmerei entgegen zu arbeiten. Es erfolgte also eine neue Lossagung von der Union. Klein war die Zahl dieser beiden separirten Partheien immer noch. Die Zühlsdorfianer brachten es nur auf 16 Familienhäupter, die Baganianer auf 14. Den Ersteren wird nachgerühmt, daß sie die Grenzen des Predigtamts streng eingehalten, daß es in ihren Versammlungen ordentlich zugegangen sei, daß sie ihre Kinder in die öffentliche Schule geschickt und auch mit ernsten Christen außerhalb ihrer Gemeinschaft verkehrt hätten; während die Baganianer mehr leidenschaftliches, aufgeregtes Wesen an den Tag legten, ihre Kinder von der Schule zurückhielten und die nicht zu ihnen gehörenden ernsten Christen schmähten. Unglücklicher Weise wurden aber beide Theile von der Behörde unweise behandelt, in Folge deß dann auch die Zühlsdorfer Parthei mehr und mehr in Fanatismus und blinden Haß gegen alles, was Union und neue Agende hieß, verfiel. Die der Union angehörenden Pastoren wurden von ihnen als meineidige Leute verworfen, alles Anerbieten von Concession für Ausübung ihres lutherischen Gottesdienstes zu-

rückgewiesen. Sie wollten keine Concession, sagten sie, sondern ihr Recht. In diese Gährung hinein fiel nun der von Schlesien angeregte Gedanke der Auswanderung, und alsbald stand die ganze Umgegend von Cammin in hellen Flammen; man redete nur noch vom Auswandern nach dem freien Amerika. Alle Bemühungen der geistlichen und weltlichen Behörden halfen nun nichts mehr, die Auswanderungen begannen. Am 1. Mai 1837 schifften sich die ersten Vierzig in Cammin ein. Die Zurückgebliebenen von beiden Partheien vereinigten sich jetzt und bildeten den Grundstein der noch jetzt bestehenden „lutherischen Gemeinde" in Cammin. Diese Gemeinde führte aber ein kümmerliches Dasein. Dagegen wuchs die Separation in der Umgegend und erstreckte sich weit über die Camminer Synode hinaus. Diese Separationen hatten aber auch eine bedenkliche Wirkung auf die Gemeinden, welche vorerst noch in der Landeskirche verblieben. Sie fingen auch an, die Union mit bedenklichen Augen anzusehen; Alles, Fischer, Dienstmädchen, Tagelöhner sprach von Union, Agende und Confession. Die Stellung der Prediger wurde fast unhaltbar, man sah sie als diejenigen an, welche die Gefährdung der Lehre herbeigeführt oder wenigstens nicht gehindert hatten. Concessionen für die Verwaltung der Sacramente genügten nicht mehr, man verlangte Garantien und rechtlich geordnete kirchliche Verhältnisse. Hielt man ihnen vor, man hätte ja doch nun Alles, lutherische Predigt und Sacramentsverwaltung; dann lautete die Antwort: Ja, Sie, Herr Pastor, sind noch lutherisch; aber wenn Sie einmal werden fort sein, so darf, nachdem die Union eingeführt ist, jeder reformirte Pastor uns gesetzt werden, der dann durch seine Irrlehren unsere Kinder verführt. Man verlangte ganz bestimmt die Zurückgabe des Namens lutherischer Gemeinden, die ordnungsmäßige Verpflichtung auf die symbolischen Bücher und vor allen Dingen die officielle Entfernung der neuen Agende.

Welche Stellung nahmen aber die Geistlichen zu diesen Bewegungen ein? Von diesen wird uns berichtet, daß sie, die ur=

sprünglich die Union als ein zeitgemäßes Werk betrachtet, die Agende aber als eine Neuerung doch nur ungern und langsam angenommen hatten, zuerst durch das Drängen der Separirten genöthigt worden waren, der Sache näher auf den Grund zu gehen. Durch das Studium der lutherischen Bekenntnißschriften wurden sie aber wieder lutherisch von ganzem Herzen, und nun war auch an sie die Frage herangetreten, wie sie zur Union stünden, und ob es ihnen noch gestattet sei, innerhalb derselben zu verbleiben. Die erste Erklärung ging 1839 von dem Archidiaconus Textor in Cammin aus. Die Union war darin dahin verstanden, daß dieselbe nicht in Vermengung oder Verdunkelung der Lehre und nicht in der Annahme eines anderen Bekenntnisses bestehe, sondern darin, daß man die reformirten Glieder nicht verdamme und nach dem Beispiel des Erlösers deren Keinen hinausstoße, der zu ihnen komme.

Diese Erklärung wurde von der Mehrzahl der Geistlichen der Camminer und der Wolliner Synode unterschrieben. Was die Geistlichen der letzteren Synode anlangt, so erfahren wir an diesem Ort Näheres über die Weise, wie sich da die Dinge gestaltet hatten. Auch da sind es zuerst die Gemeinden, in denen sich lutherisches Streben einstellte, und diese hatten die Anregung von den Erweckten in Cammin empfangen. Der erste Geistliche, der uns da genannt wird, ist der jetzt in der separirten Kirche Schlesiens so hochgestellte treffliche Nagel. Zu ihm kamen die Leute und fragten, ob er ein lutherischer Prediger, und ob die Kirche lutherisch sei oder nicht. Er erschrack über diese Frage, denn er war noch confessionell unentschieden, nahm aber davon Anlaß, Luthers Schriften, namentlich die Abendmahlsschriften zu studiren. Er entwarf dann Katechismusfragen über die Sacramentslehre in ganz lutherischem Sinn. Allein damit gewannen die Leute wohl Klarheit, so wenig aber Liebe zur herrschenden Kirche, daß fast der ganze Haufe der Frommen sich von der Kirche sonderte und ihr gegenüber trat. So geschah es auch an anderen Orten dieser Synode. Auch da kam es zu Separationen und zu Auswanderung nach Ame-

rika. Diese Vorgänge trieben aber die Geistlichen dieser und der Camminer Synode zu engerem Verband unter einander und zu dem Bestreben, eine einmüthige Stellung zur Sache zu erziehen. Es entstanden die Synodalkränzchen, und aus denen der Wolliner Synode ging eine Erklärung hervor, die sich der Hauptsache nach an die der Camminer anschloß. Nur war noch bestimmter darin hervorgehoben, daß man die in Preußen bestehende Union für nichts anderes als für eine brüderliche Gemeinschaft ohne Aufgeben der confessionellen Eigenthümlichkeit ansehe. Von zwei Seiten waren also jetzt Erklärungen über den Sinn abgegeben, in dem man die Union auffasse. Aber dabei verhehlte man sich wohl nicht, daß diese Auffassung nicht die der Kirchenbehörde sei. Damit begann denn der Kampf. Acht lutherische Geistliche der Wolliner Synode eröffneten ihn mit einer Bittschrift an das Consistorium (d. d. 8. Okt. 1840), worin sie um authentische Erklärung des Begriffs der Union und um Beistimmung zu den in Textor's Erklärung aufgestellten Thesen, dann um Verpflichtung der Geistlichen auf die lutherischen Bekenntnißschriften so wie um ausdrückliche Concession zum Gebrauch der alten Agende für die Sakramentsformulare baten. Sie erreichten, und das nicht ohne große Mühe, nur so viel, daß ihnen und später auch den Camminer Geistlichen der Gebrauch der alten Sakramentsformulare gestattet und erklärt wurde, daß die Union auf keine Weise die lutherische Confession zu beeinträchtigen bestimmt sei, aber weder erfolgte die erbetene Verpflichtung auf die lutherischen Bekenntnißschriften, noch eine nähere Bestimmung des Begriffs der Union. Da erkannten die Geistlichen wohl, daß die erbetene Hauptsache, nämlich feste Garantien für den Bekenntnißstand der einzelnen Gemeinden, umgangen war, aber sie waren doch der Meinung, daß ihnen erhebliche Momente zum Aufbau der lutherischen Kirche dargeboten seien, und ermahnten nun, mit Verweisung auf Artikel VII der Augsb. Conf., von der lutherischen Separation abzustehen. Darin war der Grundsatz ausgesprochen, an dem sie fortan festhielten: Wo man reine

Lehre und rechten Sakramentsgebrauch habe, da sei lutherische Kirche. Freilich war es damals schon Praxis der Kirchenbehörde, das alles den Geistlichen nur in aufgeregten Gemeinden als Concession zu gewähren, und wer sehen wollte, konnte gerade daraus abnehmen, daß die Kirchenbehörde die Union in anderem Sinn meine und wolle. Es war in Wahrheit ein unwürdiges Spiel, das die Kirchenbehörde trieb. Nur wo sie sah, daß einer Kirchengemeinde oder einem Geistlichen die Geduld ausgehe, da machte sie ein Zugeständniß, und nie war sie dazu zu bewegen, das, was gefordert wurde, im Princip anzuerkennen. Darum wurde auch die von Nagel, Gödecke, Meinhold und Hollaz gestellte Immediatpetition, es möge das Recht der nicht unirten Gemeinden der Provinz auf Restitution in ihr früheres Rechtsverhältniß anerkannt, und es möchten Agenden, Unionsrevers, unirte Behörden und Unionsmaßregeln abrogirt werden, durch Cabinetsordre vom 24. Nov. 1847 abschläglich beschieden. Die Folge davon war, daß Nagel, Gödecke und Hollaz ihr Amt niederlegten und mit ihnen viele aus der Gemeinde und der Kirche ausschieden. In Trieglaff, wo Nagel Pastor gewesen, verblieben nur noch sieben Wirthe in der Landeskirche.

Von diesen Vorgängen in der Wolliner Synode geht unsere Schrift über zu einem einzelnen Mann, von dem sie aber sagt, daß er leichtlich eine ganze Synode aufgewogen habe, zu Otto, dem Superintendenten in dem an die Camminer und Wolliner Synode angrenzenden Naugard. Dieser Mann, früher ein Liebling des Bischofs Ritschl, war von diesem zur Widerlegung einer Arbeit Nagel's über die Union aufgefordert worden; die Studien aber, welche er zu diesem Behufe gemacht, hatten ihn selbst lutherisch gemacht. Er arbeitete eine Denkschrift aus, in der er seine Grundsätze auseinandersetzte, legte diese den Superintendenten Mila in Cammin und Meinhold in Daber vor, und von allen dreien unterschrieben wurde diese Denkschrift als Separateingabe am 23. Nov. 1847 an das Stettiner Consistorium gesendet. Diese Denkschrift, eine allen

denen, welche die Geschichte der luth. Kirche in Preußen verfolgten, wohl bekannte, ist gedruckt erschienen in der Broschüre „Dokumente, die Reorganisation der ev. luth. Kirche in Pommern betreffend“. Naugard bei Lehfeldt 1848. Sie unterscheidet die in Anwendung gebrachten Unionsmaßregeln, welche sie einer strengen Kritik unterwirft, von der Idee der Union. Der richtig verstandenen Union will sie so wenig widerstreben, daß sie vielmehr aus allen Kräften an ihrer Verwirklichung zu arbeiten bereit ist. Unter dieser versteht sie im weiteren Sinn die Verfassung sämmtlicher getrennter Sonderkirchen unter Ein Haupt und zu Einer Heerde, im engeren Sinn die Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche zu Einer evangelischen Kirche auf Grund der ausgeglichenen Lehrdifferenzen. Von dieser letzteren Union erkennt sie zwar an, daß sie noch nicht in Wirklichkeit vollzogen sei, meint aber, man könne doch auch nicht sagen, daß sie völlig nicht da sei. Im Prinzip sei sie bereits geschichtlich da, in dem Glauben nämlich, daß Christus der Herr alle noch bestehenden Gegensätze unfehlbar überwinden werde. Auch sei in dem bereits herausgestellten Consensus bereits ein gut Stück Union faktisch erreicht, und nicht blos in der Lehre, sondern auch im Leben fühlten wir uns in einer Gemeinsamkeit mit der reformirten Kirche. Also lägen keine prinzipiellen, sondern nur fundamentale Differenzen zwischen beiden Kirchen vor. Im Interesse dieser wahren Union protestirt die Denkschrift dann gegen alle falschen Maßregeln, durch welche man der Union Vorschub zu leisten versucht worden sei, gegen Verflachung der Differenzen durch Künsteleien im Ausdruck und gegen jede Abschaffung des Differenten auf dem Weg des Dekrets. Unter diesen Voraussetzungen erklärt sich dann die Denkschrift bereit, die neue Agende zu behalten, nur daß für die Sakramentsformulare den Lutherischen gestattet werde, die für das Sonderbekenntniß ausgeprägten Ausdrücke und Wendungen in die verallgemeinerten Stellen einzutragen. Endlich, Ein Kirchenregiment möge die Angelegenheit der Landeskirchen ordnen und beaufsichtigen, aber es solle ein klares Rechtsver-

hältniß zwischen diesem gemeinsamen Kirchenregiment und den beiden Kirchen hergestellt werden. Die Denkschrift schließt dann mit Darlegung der Unterschiede, welche in der Auffassung der Union zwischen ihr und den separirten Lutheranern bestehen, wovon die Hauptsache die ist, daß man die Union nicht Sünde nenne, daß noch eine unirte „Kirche" nicht vorhanden, das Austreten aus der unirten Kirche auch ein unmöglicher Act sei, da man niemals eingetreten und die rein lutherische Kirche nicht verlassen habe. — Eilf Capitel liegen in unserer Schrift dazwischen, bis wir erfahren, wie diese Eingabe beschieden worden ist. Die zwischen liegenden Capitel wollen zeigen, wie der in Cammin gezeitigte Same durch die Trieglaffer Konferenzen in weitere Kreise verbreitet, hier und dort aufgegangen war, und unterstützt durch ähnliche im ganzen Vaterlande auftretende Bestrebungen eine Bewegung in der ganzen Kirche hervorgerufen hatte, welche ihren Höhepunkt, obgleich nicht ihren Abschluß, in der Generalsynode von 1846 fand. Sie berichten endlich die Stürme des Jahres 1848, welche das bisherige langsam reifende Wachsthum der Bewegung durch revolutionäre Zuckungen unterbrachen.

Heben wir von diesen Punkten nur Einzelnes aus.

Die Trieglaffer Konferenzen, welche auf dem Gut des wirklich frommen Herrn von Thadden Statt fanden, wurden ein Sammelpunkt für die Geistlichen der ganzen Umgegend und dienten dazu, die Herzen der da Versammelten aneinander zu binden und gegenseitigen Austausch zu erzielen. Darin liegt ihre Bedeutung. Gestiftet im Jahre 1829 hat erst der unionistische Geist in ihnen vorgewaltet; im weiteren Verlaufe drängte sich ihnen dann natürlich die confessionelle Frage auf. Es fanden namentlich in den Jahren 1843 u. 44 eingehende Erörterungen darüber Statt, und die Mehrzahl der Theilnehmer entschied sich mehr und mehr für die konfessionelle Sache, ohne eben in den bestehenden Verhältnissen einen Grund zum Austritt aus der Landeskirche anzuerkennen.

Innerhalb des pommerschen Landes [illegible]

Erweckungen, welche in Pönitz, Westerwitz, Semmerow, Zarben, Gützlaffshagen seit 1827 Statt hatten, noch eine Erwähnung. Erweckungen, welche mit denen in Amerika und England verglichen werden dürfen. Von ihnen würden wir gerne mehr erzählen, denn es ist ungemein lieblich zu lesen, wie da unter Leitung von Geistlichen, unter denen der jetzt in Berlin in großem Segen wirkende Knak war, ganze Gemeinden von dem Geist der Buße ergriffen wurden und sich in ihnen ein herrliches Glaubensleben entfaltete, aber es würde uns von unserer eigentlichen Aufgabe zu weit abführen. Sie haben in unserem Buch ihren Platz, um zu zeigen, wie es in diesem Lande von lange her nicht an Empfänglichkeit für den Samen des Evangeliums fehlte. Von den Predigern dieser Orte wird aber erzählt, daß sie von dem Pietismus aus allmählig zu völliger Festigkeit in lutherischer Lehrauffassung herangewachsen sind, und so auch von diesen Gemeinden, daß ihnen das Lutherthum ein heiliges Gut geworden sei. Freilich drang in den vierziger Jahren auch in diese Gemeinden der lutherische Separatismus ein und richtete Verstörungen an, aber immerhin blieb ein stattliches treues Häuflein übrig bis auf diesen Tag.

Das fünfte und sechste Kapitel beschreibt uns das Quellgebiet der luth. Strömung in den übrigen Theilen Preußens und führt uns zuerst in die Mark Brandenburg. Da fand sich zur Zeit der Einführung nur noch in den Conventikeln evangelisches Leben, die Frommen dieser Kirche betrachteten aber das ganze Unionswerk mit Mißtrauen, traten ihm jedoch nicht entgegen, bis 1835 ein junger Zimmergeselle, der die Katastrophe in Hönigern mit erlebt hatte, nach Buffow kam und davon berichtete. Da nun gerade um diese Zeit durch Einwirkung rationalistischer Geistlichen die Privatzusammenkünfte der gläubigen Erweckten verboten wurden, so hatte sofort ein Austritt Vieler aus der „unirten" Kirche Statt. Zunächst wurden da die Separirten ein Segen für die Gemeinden, sie waren die Frommen und beschämten die Anderen. Aber in Bälde bemächtigte sich der Hochmuthsteufel gerade der Beför-

[illegible] unter ihnen, sie hielten sich für die alleinigen Zeugen der Wahrheit, [illegible] und [illegible] darauf, daß sie die wahre Kirche hätten, und [illegible] den [illegible] allmählig [illegible], sie [illegible] die Stellung der [illegible] und Stillen im Lande mit der von harten [illegible] und Schreiern und machten sich zugleich für [illegible] und Land zu [illegible] um [illegible] Im Winter des 1841 kam [illegible] in diese Gegenden [illegible] machte eine ganze Schaar der [illegible] Bewohner der Uckermark nach Amerika auszuwandern; [illegible] aber auch das Breslauer Oberkirchencollegium [illegible] nicht übersehen war, [illegible] und [illegible] an den vaterländischen Zuständen [illegible] nach Amerika aus. Mittlerweile waren aber auch Geistliche zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Wahrheit in der lutherischen Confession sei, diese Geistlichen gründeten dann Pastoralconferenzen, welche bald einen entschieden ausgeprägten [illegible] lutherischen Charakter annahmen. Sie übten denn auch einen beruhigenden Einfluß auf die Zurückgebliebenen, auch [illegible] hielten sie durch Darreichung gesünderer Nahrung in der Kirche. Im einigen Unterschied von der Mark Brandenburg ging in Schlesien die Anregung zu evangelischem Leben [illegible] von einer Anzahl gläubiger Geistlicher aus, unter denen [illegible] in Schreiberhau oben an stand. Die Pastoralconferenzen in Goldberg, Glogau, Schreiberhau u. s. w., die sich an die Missionsfeste anschlossen, verbanden die gläubigen Geistlichen unter einander und erzeugten in ihnen einmüthige Stellung auch der confessionellen Frage gegenüber. Zu confessioneller Entschiedenheit wurden sie namentlich durch die Bemühungen einer [illegible] nehmlich durch Suckow's Zeitschrift „der Prophet" vertretenen Parthei gebracht, welche die Kirche von der symbolischen Grundlage befreien wollte. Ein Zeugniß ihrer, gleich sehr auch den Separirten abholden Richtung liegt in dem Büchlein von Wetter vor: Die evangelische Kirche und ihr Bekenntniß. Berlin 1843.

Noch [illegible] von Posen und den Rheinlanden berichten. In der ersteren Provinz ging im Anfang der zwanziger Jahre die erste Bewegung von der reformirten Kirche aus, von den von der böhmischen reformirten Kirche gesandten Judenmissionaren Kalo, Hardeck und [illegible], deren Gottesdienste [illegible] von Christen und von Juden besucht wurden. Die Anfänge christlichen Lebens hatten daher ihren Sammelplatz in Posen am Hause von [illegible] und Pastor [illegible] und ergriffen die Mission als ihr erstes gemeinsames Bestreben. Die Missionsvereine wurden nachher die Mittel zum Zusammenkommen der Gläubigen in größeren Conferenzen. Auch in diese Provinz kamen lutherische Separatisten, Ehrenström und Lasius; sie fanden aber fast nur in den Gegenden, in denen den Gemeinden keine [illegible] Nahrung dargeboten wurde, Eingang, hatten aber im Ganzen und Großen doch Leben und Anregung in die posen'sche Geistlichkeit und Gemeinden gebracht. Die überwiegende Mehrzahl der gläubigen Geistlichen indeß blieb von der Separation unberührt. Diese, ursprünglich pietistisch, hatten sich allmählig in die lutherische Anschauungsweise hineingelebt und standen zu der Zeit, als der Sturm des Jahres 1848 hereinbrach, diesem in dem evangelisch-lutherischen Provinzial-Verein wie ein Mann gegenüber.

Anders waren die Verhältnisse in den Rheinlanden. Da waren seit 40 Jahren die confessionellen Schärfen beider Confessionen so weit abgeschliffen, daß die Gemeinden, in denen das reformirte Element vorherrschte, friedlich und gastlich neben einander lebten, die Union fand darum auch im allgemeinen lebhaften Anklang und wurde nur in einzelnen Gemeinden bestimmt abgelehnt. In der Provinz Westphalen dagegen überwog das lutherische Element und zeigte sich in manchen Strecken der Union so abgeneigt, daß es Gemeinden gab, in denen sämmtliche Mitglieder viritim gegen die Union protestirten. Unter den Geistlichen aber überwog der Indifferentismus und die Liebe zum Alten, daher man auch wenig geneigt war, in die königlichen Intentionen einzugehen. Es begannen nun Verhandlungen

der Consistorien mit den Geistlichen und den Gemeinden, die aber zu keiner einheitlichen Gestaltung der Dinge führten. Es blieben rein lutherische und rein reformirte Gemeinden; es bildeten sich unirt lutherische und unirt reformirte Gemeinden, endlich combinirte, die durch Verschmelzung zweier Gemeinden, und rein unirte, die erst nach Einführung der Union entstanden. Durchschnittlich war aber der Beitritt zur Union von den Behörden in der Art veranlaßt, daß die Gemeinden sich der Bedeutung des Schrittes kaum mehr als sehr oberflächlich bewußt wurden, und dazu kam, daß seit 1843 die Gemüther sich vorzugsweise mit der Verfassungsfrage beschäftigten und die Bekenntnißfrage darüber in den Hintergrund trat. Im allgemeinen hielt man an der stillschweigenden Voraussetzung fest, daß die Union an dem Bekenntnißstande der Gemeinden nichts geändert habe. In diesem Sinne erklärten sich westphälische Synoden zu mehreremalen.

So viel zum Ueberblick über die Stellung, welche die einzelnen Provinzen in dem ersten Stadium zur confessionellen Frage eingenommen hatten.

Daran reiht sich dann ein Bericht über die Erörterungen, welche in der Literatur über diesen Gegenstand gepflogen wurden, und wird die Lage der Dinge besprochen, wie sie durch das Lichtfreundthum und durch die Generalsynode von 1846 erzeugt war.

Mit dem Jahre 1840 erschien die von Rudelbach und Guericke redigirte lutherische Zeitschrift, über deren Bedeutung wir nichts zu sagen brauchen. 1843 die Schrift von Moll, damals noch Pfarrer in Löcknitz, „die gegenwärtige Noth der evangelischen Kirche Preußens", eine Apologie der Union, gegen die Nagel („Sendschreiben an P. Moll. 1843") und Helle („das Princip der Union nach der Lehre der hl. Schrift 1843") auftraten. In derselben Zeit fing die evangelische Kirchenzeitung an, eine bestimmtere Stellung zur Unions- und Bekenntnißfrage einzunehmen. Hengstenberg hatte damit lange gezögert. Obwohl der Union mehr zu als abgeneigt, hatte er ihr doch lange Zeit keine sonderliche Beachtung gewidmet; erst im Vorwort

zum Jahre 1844 sagt er wörtlich), wie er zur Sache stehe, freilich ohne damit weder den einen noch den andern Theil zu befriedigen. Nachdem er erst anerkannt hatte, daß die Union allerdings eine Veränderung im Lehrbegriff der lutherischen Kirche mit sich gebracht habe, die aber nicht auf kirchenordnungsmäßige Weise vollzogen worden sei, weil man nicht die ganze Kirche gehört, nicht Synoden darüber abgehalten, weder vom Lehrstand noch vom Laienstand die geordnete Zustimmung eingeholt habe; nachdem er dem Könige das Recht der Entscheidung in dieser Sache abgesprochen hatte; nachdem er auch aus materiellen Gründen bestritten hatte, daß die Union zu Recht bestehe, weil Niemand behaupten könne, daß bei den Verhandlungen über die Union der hl. Schrift die gebührende Stelle eingeräumt worden; nachdem er aus alle dem den Schluß gezogen, daß von einer auf legitime Weise vollzogenen Union keine Rede sein könne, und daß alle die Verordnungen, welche die Aufhebung des Unterschiedes zwischen beiden Confessionen, die Besetzung der Behörden und der Facultäten und der Pfarrstellen betreffen, der Candidaten-Revers u. s. w., der nothwendigen Grundlagen ihrer rechtlichen Gültigkeit entbehrten; nachdem er endlich für diejenigen Gemeinden und Geistlichen, die auf das Bekenntniß einen Werth legen, nicht bloß Concessionen, sondern völlige rechtliche restitutio in integrum verlangt und den Candidaten-Revers als eine unerlaubte Last verworfen hatte; so warnte er doch vor dem Gedanken, die Union ganz und gar abschaffen zu wollen, denn sie sei jetzt im Besitz, und die Zahl ihrer gläubigen Freunde sei viel bedeutender, die ihrer gläubigen Gegner aber viel geringer als man denke. Auch suchte er den Nachweis zu führen, daß die Differenz zwischen den beiden Confessionen nicht bedeutend genug sei, um eine kirchliche Trennung zu bedingen.

Die Generalsynode des Jahres 1846 mit ihrem von der Majorität angenommenen Ordinationsformular mußte natürlich den Confessionellen das Bleiben in der Landeskirche noch bedenklicher machen, und in Folge deß traten dann in den Jahren

1846, 47 und 48 viele Geistliche verschiedener Provinzen aus; darunter Kniewel in Danzig, Besser in Wultow, Pistorius in Süplingen. Den Mittelpunkt der confessionellen Bewegung innerhalb der Landeskirche bildete aber jetzt Neustadt-Eberswalde, deren Conferenzen, geleitet vornehmlich von Fenner, Besser, Nagel, Pistorius, von allen entschiedenen Lutheranern der Mark und der Provinzen Pommern und Sachsen besucht wurden; und hier wurde die neulutherische Secession von 1847 und 48 vorbereitet und großgezogen. Den Grund dazu legte der von Nagel am 29. April 1846 gehaltene, dann später mit Rücksicht auf die inzwischen bekannt gewordenen Beschlüsse der Generalsynode umgearbeitete und in der Rudelbach'schen Zeitschrift abgedruckte Vortrag: „was haben die innerhalb der sogenannten evangelischen Landeskirche Preußens befindlichen, im Bekenntniß eines exclusiv lutherischen Geistlichen jetzt zu thun?" Darin wird die Union und der Zusammenhang mit ihr für Sünde erklärt, und die Schrift schließt mit der Aufforderung: „darum laßt uns ausgehen aus dieser Kirche, daß wir nicht theilhaftig werden ihrer Sünden." Damals hatte die Schrift noch keine Wirkung, und Nagel selbst blieb noch bis zu Michaelis 1847, wo er auf den früher schon erwähnten Bescheid der von ihm und 3 anderen Pastoren eingereichten Petition hin ausschied.

Mit dem Jahre 1848 schien nun alles eine andere Gestalt anzunehmen. Das Ministerium Schwerin hatte das Oberconsistorium aufgelöst und sich mit einer ganz nach seiner freien Wahl zusammenberufenen Commission umgeben, die eine ganz neue Verfassung der Kirche ausarbeiten sollte. Man ging von dem Grundsatz aus, daß durch die eingetretene Veränderung der Staatsform auch die gegenwärtig zu Recht bestehende Verfassung der Kirche in so weit in Frage gestellt sei, als sie auf dem Princip der landesherrlichen Kirchengewalt beruhe. Es sollte eine constituirende Synode einberufen werden. Was man von dieser erwarten mußte, zeigt das erlassene Wahlgesetz. Danach sollte der einfachen Kopfzahl die Wahl der weltlichen Deputirten anvertraut werden, nicht Theilnahme am Gottesdienst

und Sakrament sollte Bedingung des Stimmrechts oder der Wählbarkeit sein, sondern allein Selbständigkeit und unbescholtener Ruf; auf je 4 Wahlkreise sollte Ein geistliches, auf je 3 Wahlkreise Ein weltliches Mitglied kommen. Die Kirche war in ihrer ganzen Existenz bedroht. Indessen derselbe Minister hatte die Provinzial-Consistorien angewiesen, nach Maßgabe der vom Staat proklamirten Religionsfreiheit, auch innerhalb der evangelischen Kirche der Freiheit der Lehre Raum zu geben und jede Bevorzugung irgend einer dogmatisch-theologischen Richtung von Seiten des Staats zu vermeiden. Es kam auf den Versuch an, diese Freiheit für die lutherische Kirche in Anspruch zu nehmen, und dieser wurde in Naugard gemacht. Da versammelte der Superintendent Otto am 29. März die 13 zunächst wohnenden confessionell-gerichteten Geistlichen um sich, und sie beschlossen in einer Addresse an den Cultusminister auf Grund der proklamirten Gleichstellung aller Bekenntnisse zu bitten, daß dem Hader in den Gemeinden, der mit der unfreiwilligen Vermischung der beiden evangelischen Confessionen erregt worden sei, ein Ende gemacht werde durch die öffentliche Erklärung des Kirchenregiments, daß die lutherische Kirche zu Recht bestehe und die volle Befugniß habe, sich auf ihrer Bekenntnißgrundlage in Cultus und Regiment zu organisiren. Hinzugefügt war noch ausdrücklich, daß die Petenten keineswegs das Band aufheben wollten, welches sie mit der Union unauflöslich verbinde, und daß sie dem Geist der Mäßigung und Milde, den dieselbe bedeute, keineswegs absagen wollten. Diese 14 Petenten bildeten den Anfang des Naugarder Vereins. Was sie begehrten, wurde ihnen zugesagt, und sie traten nun in nähere Berathung über die Art und Weise, wie sie die neue Organisation der lutherischen Kirche vornehmen wollten. Sie beschlossen vorerst ein provisorisches Comité zu bestellen, das mit den Behörden verhandeln und die Angelegenheiten der lutherischen Kirche wahrnehmen sollte, bis es dem Consistorium möglich geworden sei, einen Standpunkt zu gewinnen, welcher für die lutherische Kirche die nöthigen Garantien darbiete. Aus-

drücklich wurde erklärt, daß man nicht beabsichtige kirchenregimentlich aufzutreten, sondern nur ein Centrum abgeben wolle zur Sammlung der lutherischen Elemente in Pommern und zur Organisation der lutherischen Bewegung. Das Ministerium (Ladenberg) war mit allem einverstanden und ermächtigte das Consistorium in Stettin mit dem Naugarder Verein über die anderweitige Organisation der lutherischen Kirche in Communication zu treten. Mittlerweile hatte sich die lutherische Bewegung bereits über größere Kreise von Geistlichen und Gemeinden ausgedehnt. Am 13. Juli war die ganze Greifenberger Synode mit Ausnahme eines einzigen Gliedes dem Naugarder Verein beigetreten, am 19. Juli die ganze Camminer Synode, dann die ganze Wolliner mit Ausnahme eines einzigen Gliedes. Naugard galt jetzt sogar officiell als Stützpunkt aller lutherischen Bestrebungen. Auf einer Versammlung, die am 9. August 1849 Statt hatte, legte Superintendent Otto einen neuen Plan, die lutherische Kirche „bis in die höchste Spitze zu reorganisiren" in der Form von „Sätzen, welche die Reorganisation der lutherischen Kirche in Pommern betreffen" vor. Der Plan ging von der Voraussetzung aus, daß das bisherige Kirchenregiment dahin gefallen sei. Der Landesherr wolle und könne nach der Stellung, die er zu dem constitutionellen Staate einnimmt, nicht mehr Inhaber der obersten Kirchengewalt sein. Eben so wenig könne der verantwortliche Minister Inhaber der höchsten Kirchengewalt bleiben; bei den Consistorien aber frage es sich, ob sie kirchliche Behörden bleiben wollten, und als solche könnten sie doch nur dann fernerhin die Leitung der Kirche übernehmen, wenn einer oder mehrere Räthe in diesen Behörden sich entschieden zur lutherischen Kirche bekennen würden; in allen Fällen aber müßte das Kirchenregiment reorganisirt werden. Die Vorschläge gingen dann dahin, daß den kirchlichen Behörden als ständige Vertretung von Geistlichen und Laien die Kreissynoden, die Provincial- und Generalsynoden zur Seite zu stehen hätten, und diese sollten der weltlichen Behörde gegenüber selbständig werden. Die Sätze dieses Planes wurden von

der Versammlung im allgemeinen gebilligt, und wurden nun unter dem 4. September an die Synoden Pommerns versendet. Dieser Schritt wurde so gedeutet, als wäre die Scheidung bereits beschlossene Sache des Vereins, und als wolle man damit eine lutherische Agitation in der ganzen Provinz hervorrufen. Es schien dies um so bedenklicher, als der König noch nicht den Bischofsstab, und das Consistorium noch nicht das Regiment niedergelegt hatte, die confessionelle Frage noch nicht in dem Maß Sache der pommerschen Gesammtkirche geworden, und die Gemeinden noch nicht so entwickelt waren, daß man selbst auf die Gefahr einer Spaltung mit einer so radikalen Reorganisation vorgehen konnte. Die Folge war denn, daß schon unter den Confessionellen viele Bedenken erhoben wurden, und viele sich von dem Verein zurückzogen, die unirt Gesinnten aber davon Anlaß nahmen, Vereine zu Gunsten der Union zu gründen. Es wurde daher eine neue Versammlung in Naugard nöthig, und sie wurde auf den 7. und 8. November angesagt. Mittlerweile hatte sich auch in den kirchenregimentlichen Kreisen vieles verändert. Vom Cultusministerium war unter dem 16. Octbr. die evangelische Abtheilung mit einer gewissen Selbständigkeit abgezweigt und dadurch der Kirche eine von der Staatsgewalt nicht mehr völlig abhängige Oberbehörde gegeben worden. Der [illegible] schien aufgegeben, das Schreckgespenst einer constituirenden Urwähler-Synode war bei Seite geschoben und durch die Aussicht auf ein freies Concil ersetzt worden, bei dessen Berathungen das Recht des Bekenntnisses in doch wie sicher gestellt werden konnte. Das Naugarder Comité beschloß also, von dem eingeschlagenen Weg abzutreten und in den der geschichtlichen Entwicklung einzulenken. In der Conferenz erörterte man dann die Frage, in wie weit ein lutherischer Christ einem andersgläubigen Kirchenregiment Gehorsam schuldig sei, und kam zu dem Schlusse, daß das Princip der evangelisch-lutherischen Kirche nicht Cultus und Regiment sei, sondern reine Lehre und Sakramentsverwaltung, und daß demzufolge die Beibehaltung eines in der Lehre nicht völlig gereinigten oder laxen Kirchen-

regiments von des Friedens wollen, zulässig wäre; nur müsse man die nöthige Sicherheit für das Fortbestehen der lutherischen Kirche erstreben. Eine Erklärung in diesem Sinne wurde denn auch an das Consistorium gegeben, und dasselbe um einen Vertreter im Consistorium gebeten, um den sich die lutherischen Elemente in der Provinz sammeln können. Den Gedanken an eine Neubildung der lutherischen Kirche hatte man also aufgegeben.

Halten wir noch eine kurze Umschau in den anderen Provinzen über deren Stellung zu den Stürmen des Jahres 1848.

In Sachsen wurde auf einer Gnadauer Conferenz im April 1848 das Schwerin-Richtersche Urwahlproject besprochen. Die Majorität sprach sich dahin aus, daß man sich den Urwahlen nicht entziehen dürfe, dabei aber die Voraussetzung aussprechen müsse, daß die berufende Synode keine der evangelischen Heilswahrheiten antasten würde. Dem konnten die Confessionellen nicht beistimmen, und es trat eine Trennung ein. Die letzteren (ihrer etwa 40 sächsische Geistliche) hielten am 27. und 28. Juli eine Conferenz in Wittenberg, auf der beschlossen wurde, sich an den beabsichtigten Wahlen nicht zu betheiligen, den König um Aufrechterhaltung des landesherrlichen, vom Ministerium unabhängigen Kirchenregiments zu bitten, und eine Ansprache an die Gemeinden zu erlassen. Das Magdeburger Consistorium, dem diese Ansprache mit der Bitte um Aufhebung der Union und Herstellung des gesonderten lutherischen Kirchenbestandes zugesendet worden war, äußerte sich mißbilligend, und nun trat die Frage nahe, ob man mit dem unirten Kirchenregiment brechen oder es ferner dulden wolle? Auf einer Versammlung in Gnadau am 17. April 1849 kam man zu dem Schluß, man dürfe selbst bei diesem offen vorliegenden Unrecht innerhalb der Landeskirche verbleiben, weil diese nicht die unirte Kirche sei, sondern nur die unirte und reformirte Kirche neben sich aufgenommen habe. Die Aufgabe sei nun die, darauf hinzuarbeiten, daß das Bekenntniß in seinem vollen Umfang zur Geltung komme, daß auch die lutherische Verfassung ihre wesent-

lichen Principien behaupte, und überhaupt der lutherische Charakter der Kirche gewahrt werde. In Folge dieser Berathungen constituirte sich dann der sächsisch-lutherische Provinzial-Verein am 17. April 1849 unter dem Vorsitz von Göschel neben der größeren Gnadauer Konferenz und gründete von 1850 an die Zeitschrift „Kirchenfreund, Blätter für die evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses", zunächst in der Provinz Sachsen.

In Schlesien bildete sich bald nach den Märztagen 1848 eine an das Wunderbare grenzende Concentration aller kirchlich Gesinnten, Geistlichen und Laien, Grafen und Bauern, Consistorial-Räthe und Dorfschullehrer, alles, was die Kirche liebte und Schutz suchte unter ihrem Dache, reichte sich brüderlich die Hand und verband sich zum heiligen Kampfe für das lutherische Zion und zum Aufbau seiner zerfallenen Mauern. Es bildete sich in Breslau ein Comité zur Sicherstellung der lutherischen Kirche in Schlesien. Die Grundlage bildete die Erklärung: das Recht der lutherischen Kirche sei durch die Union nicht zerstört, aber mit Zweideutigkeiten verhüllt, die projektirte Landessynode sei zurückzuweisen, das Bekenntniß gegen sie zu sichern, mit den separirten Lutheranern sei eine möglichst enge Gemeinschaft anzubahnen, aber auch eine wahre Union mit anderen christlichen Gemeinschaften zu erstreben. Auf den Mai und Juni wurde eine Conferenz in Gnadenberg angesetzt, und deren Resultat war das Zusammentreten des schlesischen Provinzial-Vereins unter Leitung von Professor Oehler und Kahnis und einigen Pastoren. Eine Hauptfrage wurde die Stellung zu den separirten Lutheranern. Es war ein Brief von Harleß (d. d. 11. Juni) eingelaufen, der zur Einigung mit den Separirten mahnte und drohte, die ausländischen Lutheraner würden entgegengesetzten Falls den landeskirchlichen Lutheranern ihre Sympathien entziehen. In Gnadenberg fand man nicht mehr Zeit, die Stellung zu präcisiren, auf einer Versammlung in Breslau im September 1848 gab man die Erklärung, man erkenne das von Seiten der Landeskirche gegen die constituirten Lutheraner begangene Unrecht an, hoffe aufrichtig, mit ihnen

in Einer Kirche vereinigt zu werden, wünsche jedoch eine solche Vereinigung nur unter Vorbehalt der Annahme eines Kirchenbundes, wie er in dem Frankfurter Programm vorgeschlagen, in Wittenberg [illegible] berathen und ihr Theil in dem Gnadenberger Conferenz dem Princip nach bereits angenommen sei. Mit diesem Beschluß unzufrieden, trat Kahnis aus dem Verein aus, Wislicenus aber erklärte das Verhalten der Landeskirche für ein den separirten Lutheranern angethanes Unrecht und forderte Abhülfe. Das hatte nun eine vermehrte Spannung zwischen beiden Theilen zur Folge; doch beschickten sie noch die Breslauer Versammlung, und die zu gleicher Zeit gehaltene Breslauer Generalsynode mit aller Freundlichkeit.

Im Großherzogthum Posen griff man die Sache etwas anders an. Da stellte man von vornherein den Grundsatz auf, man müsse die Gemeinden als solche heranziehen. Mit diesem Beispiel ging der Pastor Rühlmann in Obornik voran, der seine Gemeinde versammelte und sich mit ihr in der Erklärung einigte, daß sie an dem Bekenntniß der lutherischen Kirche bleiben wollten. Dann erließ er mit einigen anderen Pastoren einen Aufruf an sämmtliche Prediger der lutherischen Gemeinden Posens, sie auffordernd, mit ihren Gemeinden dem begonnenen Werk beizutreten. Das Reformationsfest wurde als der geeignete Zeitpunkt vorgeschlagen, an dem man mit den Gemeinden am Schluß des Gottesdienstes den bekennenden Akt vornehmen und die Gemeinden dadurch consistent machen könnte. In Folge dieses Aufrufs trat eine größere Anzahl von Geistlichen und Gemeindedeputirten am 18. und 19. November zu einer größeren Konferenz zusammen. Da bezeichnete man den Verein als ein Noth-Surrogat für die noch gänzlich fehlende lutherisch-kirchenrechtliche Ordnung und Einheit, und es trat an die Spitze ein Moderamen, dessen Thätigkeit mit der Herstellung eines ordentlichen Kirchenregiments sofort erlöschen sollte. Gegen diese Beschlüsse erhob zwar die gesammte Geistlichkeit des Kirchenkreises Fraustadt Einspruch und rief den Schutz des Consistoriums zur Wahrung der Union an. Aber der Verein hielt

unbeirrt davon, am 11. Januar 1849 seine zweite Hauptversammlung, in der die weitere und festere Organisation des Vereins=Bundes berathen wurde. Man kam darin überein, daß die Conferenz sich des bisher völlig schutz= und heimathlosen Rechts der lutherischen Lehrbewahrung als eine „kirchliche Vereinssynode" annehmen solle; daß zu diesem Ende die Synodal=Conferenz jährlich wenigstens einmal zusammenberufen und auch durch Gemeindevertreter beschickt werden sollte, endlich daß einem vorläufigen Moderamen die Leitung der Geschäfte, aber nur unter der Bedingung übertragen werden solle, daß dasselbe sofort zurücktrete, sobald der lutherischen Kirche eine selbstständige Vertretung in dem zur Zeit noch bestehenden Consistorium gegeben sei. Denn der Verein war entschieden gegen eine völlige Ablösung der Kirche vom Staat. Die Geistlichen und Gemeinden des Vereins sollten zur Befolgung der Anordnungen des Moderamens verpflichtet sein, und dieses sollte erforderlichen Falls Namens des Vereins mit der Kgl. Kirchenbehörde in officielle Korrespondenz treten. Das Letztere geschah auch sofort; von dem Consistorium aber wurde der Verein zwar als „freie Conferenz" gebilligt, die Anerkennung desselben aber als einer neben dem Consistorium stehenden kirchlichen Behörde versagt.

Weniger geschah in den noch zu erwähnenden andern Provinzen. In der Provinz Preußen war die Zahl der lutherischen Bekenner so gering, daß es zu keiner Verständigung kam. Auch in den Rheinlanden und in Westphalen kam es zu keinem definitiven Zusammenschluß der lutherischen Elemente in einen gesonderten Verein. In der Mark Brandenburg endlich (in deren Mitte jetzt die früheren Hauptleiter Feldner, Pistorius, Wesser, Nagel fehlten) begnügte man sich ein geschäftsführendes Comité zu ernennen, mit dem Auftrag, alle lutherischen Elemente in der Provinz auszuforschen und so bald als möglich zu einer neuen Conferenz zu sammeln, es verging aber fast ein Jahr, bis man sich zu einem eigenen Verein consolidirte, und früher kam es zu einer Einigung der lutherischen Provinzial=Vereine von Sachsen, Pommern, Schlesien und Posen.

Auf Anregung der Schlesier versammelten sich Vertreter der genannten Provinzen in Wittenberg im September 1849 zur Zeit, als auch der Kirchentag dort tagte, und einigten sich in den Sätzen: daß man auf dem Bekenntniß der lutherischen Kirche stehe, daß man der Ueberzeugung sei, die Gemeinden hätten rechtlich nie aufgehört lutherische Gemeinden zu sein; daß das confessionelle Recht der lutherischen Gemeinden zu seiner Wahrung eine confessionelle Kirchenverfassung fordere; daß als nächstes Ziel des Strebens die Befreiung des Altardienstes von aller Zweideutigkeit und Ausprägung des Bekenntnisses im gesammten Gottesdienste, ferner eine die confessionelle Selbstständigkeit verbürgende Leitung im Kirchenregiment, endlich: daß man dieß Ziel nicht auf dem Wege des Austritts erreichen wolle. Auf Grund dieser Sätze trat ein General-Vorstand mit Consistorial-Präsident Göschel als Präses an der Spitze zusammen. Zugleich wurde ein Aufruf an die Gemeinden in 10000 Exemplaren verbreitet.

Das waren die Bestrebungen der Confessionellen zu der Zeit, als man glaubte, der Staat werde sich des Kirchenregiments ganz begeben. Reihen wir daran nun gleich den Bericht über die Restauration der kirchlichen Verhältnisse nach dem Jahre 1848 an.

Die obigen Bestrebungen waren alle von der Voraussetzung ausgegangen, daß die landesherrliche Kirchengewalt aufhören werde. Sie hörte aber nicht auf, wohl aber wurde eine allmählige Lösung der Kirche von den Staatsbehörden angebahnt. Dieß geschah bereits unter dem Ministerium Ladenberg durch den Erlaß (d. d. 26. Januar 1849), daß bis zu dem Zeitpunkte, wann die evangelische Kirche sich über eine selbstständige Verfassung werde geeinigt haben, die zu dem bisherigen Ressort der Consistorien gehörenden Angelegenheiten in der höheren Instanz von der evangelischen Abtheilung des Cultus-Ministeriums selbstständig und kollegialisch bearbeitet werden sollten. Ein Ministerial-Rescript vom 28. August 1849 äußerte sich dann zuerst ausführlich über die bis dahin entstandene confessionelle

Bewegung in Pommern. Daß man Seitens der Regierung an der Union festhalte, war schon deutlich daraus hervorgegangen. Zwar wurde anerkannt, daß von Seite des Kirchenregiments etwas geschehen müsse, um die, welche sich jetzt in der Landeskirche beengt fühlten, zu beruhigen; es wurde erklärt, daß das lutherische Bekenntniß die Grundlage der pommerschen Kirche und das Princip geblieben sei, welches die kirchlichen Lebensäußerungen zu richten und zu gestalten habe; aber es hieß doch, daß das lutherische Bekenntniß innerhalb der Union die Grundlage der pommerschen Kirche bleiben solle. Es wurde ferner festgesetzt, daß eigenmächtiges Aufgeben der gesetzlich eingeführten Liturgie auch ferner unstatthaft sey, aber doch zugesagt, daß wo lutherische Gemeinden sich den Wunsch kund gäben, den Gottesdienst nach Maßgabe der pommerschen Agende feiern zu dürfen, man ihnen das nicht versagen werde, sobald das Consistorium sich überzeugt habe, daß wirklich die Glieder der Gemeinde sich in jenem Wunsch vereinigten, und daß in diesem Fall auch der Nachfolger im Pfarramt an diese Ordnung gebunden sei. Dagegen erklärte sich das Rescript gegen die auf Errichtung eines lutherischen Kirchenregiments gestellten Anträge; denn dieß würde, da die pommersche Kirche bis auf wenige Ausnahmen aus Gemeinden bestehe, in denen das lutherische Bekenntniß unwidersprochen gesetzliche Gültigkeit habe, zur Verwirrung aller rechtlichen Verhältnisse führen.

Was man zu gewähren bereit war, waren also doch nur exceptionelle Concessionen, und damit wollte man sich nicht begnügen. Darum erfolgten jetzt wieder Eingaben an den König, erst von einzelnen Vereinen, dann im Februar 1850 eine Collectiv-Eingabe des märkischen, pommerschen, sächsischen und schlesischen Vereins mit der Bitte um Herstellung lutherischen Rechts und lutherischer Ordnung. Durch die Errichtung des vom Ministerium unabhängigen Ober-Kirchen-Raths und durch eine neue Gemeinde-Ordnung glaubte der König die Wünsche der Petenten befriedigt zu haben und that ihnen dieß in einem Schreiben vom 8. Juli 1850 kund. Wie wenig beides den Confessionellen

genügte, ersieht man an einer Denkschrift, welche Otto im Namen des pommerschen Provinzial-Vereins (1852) herausgab. Darin wird ausgeführt, daß in den Grundzügen der neuen Gemeindeordnung die ganze Union enthalten sei, daß schon im § 1 das Streben sich zeige, die Unterschiedslosigkeit der reformatorischen Bekenntnisse zum charakteristischen Merkmal der Einzelgemeinden in der Landeskirche zu machen. Diese Denkschrift, dem Oberkirchenrath übergeben, erhielt einen höchst niederschlagenden Bescheid. Der Inhalt der Forderungen, hieß es, gehe dahin, die Union von 1817 und 1834 aufzuheben, die Einheit des landesherrlichen Kirchenregiments und damit die Kirche des Landes als ein ungetheiltes Rechtssubjekt zu vernichten und ein unterschiedenes lutherisches und reformirtes Kirchenregiment einzuführen; der Oberkirchenrath sehe sich aber verpflichtet, den Rechtsbestand der Union aufrecht zu erhalten. Es ist nach diesem Reskript begreiflich, daß Otto das Vorwort der Monatsschrift mit den Worten eröffnen konnte: „Wir fangen das Jahr mit einer Niederlage an. Vollständiger können kaum menschliche Hoffnungen niedergeschlagen werden, als es mit unseren Hoffnungen durch den hohen Erlaß des Ober-Kirchenraths vom 27. Oktober v. J. geschehen ist. Die Union ist als das unauflösliche Grundgesetz der landeskirchlichen Verwaltung aufs Neue proklamirt und die Rückgabe lutherischer Ordnungen von einer neuen Krisis, von einem Kampfe auf Leben und Tod, abhängig gemacht." Aber dieses Reskript hatte doch auch alle diejenigen ernüchtert, die sich durch die Versicherungen über den Bekenntnißstand hatten zu süßer Sicherheit einwiegen lassen, und nun erfolgten Schlag auf Schlag Ende 1851 und Anfang 1852 die unter dem Eindruck des Reskripts vom 27. Oktober entstandenen Immediat-Eingaben der einzelnen Vereine an den König selbst. Man wird die bekannte Kabinetsordre vom 6. März 1852 als die Wirkung dieser Eingaben betrachten dürfen. Diese wollte zwar, daß die Union aufrecht erhalten werde, erkannte aber an, daß sie noch nicht im Stadium einer unirten Kirche angelangt, sondern nur noch eine Gemeinschaft beider Konfessionen sei, er-

kannte ferner das Recht der verschiedenen Confessionen an, verpflichtete den Ober-Kirchenrath, die auf dem Grund dieses Rechts ruhenden Einrichtungen zu schützen und zu pflegen, ordnete an, daß der Oberkirchenrath aus Gliedern beider Confessionen bestehe, und daß in allen Angelegenheiten, die ihre Entscheidung nur aus einem der beiden Bekenntnisse schöpfen können, die confessionelle Vorfrage in gesonderter Abtheilung beschickt werden solle. Freilich waren die Wünsche der Confessionellen damit noch nicht erfüllt, die Kabinetsordre kannte noch keine lutherische Kirche, ließ das Recht der Confession und die Normen für die Sakramentsgemeinschaft völlig unbestimmt und sagte über das positiv den Reformirten zu den Lutheranern innerhalb der Union anzuweisende Verhältniß nichts aus. Während nun aber die Confessionellen demgemäß das in der Kabinetsordre Zugestandene nur als eine Abschlagszahlung betrachteten, erkannten die Unirtgesinnten darin schon eine arge Gefährdung der Union und rafften jetzt alle Kraft zur Gegenwehr zusammen. Sie hatten sich bereits ein eigenes Organ in der mit dem Januar 1850 ins Leben getretenen deutschen Zeitschrift geschaffen, jetzt erschienen eine Reihe von Protesten gegen die Kabinetsordre, von der Bonner Kirchenconferenz, von sämmtlichen Mitgliedern der theologischen Fakultät zu Halle, von Greifswalde, von Königsberg, von pommer'schen Geistlichen. Theils diese Petitionen, theils die Aufnahme, welche die Kabinetsordre bei den Confessionellen fand, scheinen nun den Umschwung in der Stellung des Königs zu den Confessionellen herbeigeführt zu haben und führten zur Kabinetsordre vom 12. Juli 1853. Wie diese zu deuten sei, war schwer zu sagen. Sie erklärte, die Absicht der vorangegangenen Kabinetsordre sei nicht die gewesen, die Union der beiden evangelischen Kirchengemeinschaften zu stören und dadurch eine Spaltung der Landeskirche herbeizuführen. Sie hielt aber doch fest an dem Beschluß, dem Bekenntniß innerhalb der Landeskirche Schutz zu gewähren. Es war also eigentlich nichts Neues mit ihr gesagt, und doch war der allgemeine Eindruck, den sie machte, der, daß sie einen Tadel gegen die Be-

strebungen der Confessionellen und eine Beruhigung der Unionsfreunde enthalten solle. Dieß veranlaßte die Centralversammlung der Vereine zu Wittenberg zu einer Immediat-Eingabe an den König (d. d. 27. September 1853). Es wurde darin mit ehrerbietiger Offenheit der Schmerz darüber ausgesprochen, daß der Erlaß ein deutliches Zeugniß dafür sein müsse, daß die confessionellen Landesbestrebungen auch innerhalb der evangelischen Landeskirche sich der Gnade des Königs nicht zu erfreuen hätten und die Versicherung ertheilt, daß die Petenten nur so weit Gegner der Union seien, als dieselbe in den Rechtsbestand und das Bekenntniß der evangelisch lutherischen Kirche feindlich eingreife. Die Antwort des Königs auf die Eingabe war zwar freundlich, aber nicht so beschaffen, daß sie beruhigen konnte. Zugleich hörte man aus der nächsten Umgebung des Königs, daß er in jener Zeit in steter Erregung gegen die Confessionellen gewesen sei, und damit steht es vielleicht im Zusammenhang, daß von Seite der Unionisten die Anstrengung zu Gunsten der Union verdoppelt wurde. Es erschienen um diese Zeit die zwei bedeutenden Schriften von Nitzsch und J. Müller, das „Urkundenbuch mit Erläuterungen" 1853 von dem einen, „die evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht" 1854 von dem anderen.

Nach der Auffassung unseres Berichterstatters war nun die Lage der Dinge diese: der König und der Ober-Kirchenrath waren ihrer Meinung nach mit der Cabinetsordre von 1852 in der Concession an die Confessionellen bis an die äußerste Grenze gegangen. Nun konnte aber der Ober-Kirchenrath die dort einmal gegebenen Zugeständnisse doch nicht ohne Folgen lassen und erließ daher an die Consistorien die mit jener kgl. Ordre in Einklang stehenden generellen Anweisungen, um in Ordination, Vokation, Liturgie 2c. die Rechte der Confession zu entschiedener Anerkennung zu bringen. Die Consistorien, welche der eigentlichen Lebensströmung in den Provinzen näher standen, ergriffen die dargebotene Gelegenheit mit Freuden, um in lebendiger Beziehung mit den vornehmlich lebendigen Kräften der

Provinz zu bleiben. Der Ober-Kirchenrath erblickte darin aber eine drohende Gefahr für die Union und sah sich genöthigt, hie und da auch solche Anordnungen zu treffen, welche die Union schützten, und solche zu vermeiden, welche der lutherischen Strömung gestatteten, sich bis zur Festigkeit einer lutherischen Kirche zu konsolidiren. Aber nun trat noch ein persönlicher Einfluß hinzu, dessen letzte Quelle unser Berichterstatter nicht mit Evidenz anzugeben im Stande ist, und dieser Einfluß verhinderte bisweilen selbst gegen den Vorschlag der höchsten Behörde die Beförderung gewisser entschieden confessioneller Persönlichkeiten zu höheren Aemtern. Es gab also einen Gegensatz zwischen den Stimmungen in den normgebenden Organen der Provinzen und dem Könige. Aber vor der Hand ging die confessionelle Richtung ihren sicheren siegreichen Gang, und als einen Gewinn betrachtete sie es, daß Hengstenberg im Jahre 1856 die Sache der Confessionellen ausdrücklich zu der seinigen machte und in dem Vorwort ausdrücklich erklärte, er rechne es sich zur Ehre an, daß er die Schwäche (der früheren Stellung zur Union) überwunden habe. Die zunehmenden Erfolge der lutherischen Richtung, die übrigens doch immer mehr auf dem Boden der Concession und des persönlichen Wohlwollens als auf dem Gebiet geordneter Rechtszustände lagen, reizten und ängstigten aber zu gleicher Zeit die unionistischen Gegner. Als solche traten auf die Jung-Schleiermacherianer in der protestantischen Kirchenzeitung, die Gelzer'schen protestantischen Monatsblätter, Bunsen, vor allem in seinen „Zeichen der Zeit" 1855, Stier in den unlutherischen Thesen (1854) und seinem Aufruf zur Bildung eines Unionsvereins und seinen daran sich anreihenden Bestrebungen und Schriften; eine von etwa 70 Unionsfreunden unterzeichnete Petition in der Stettiner Zeitung, welche letztere aber die Folge hatte, daß sofort 264 Geistliche und Patrone der Provinz Pommern sich zu einer Gegenpetition vereinigten. Endlich wurden durch diese Bestrebungen auch die Behörden zu entschiedenerem Vorgehen zu Gunsten der Union angeregt. Es zeigte sich das zunächst darin, daß die entschiedeneren Con-

fessionellen von allen höheren kirchlichen Aemtern allmählig fern gehalten würden. Kräftigere Mittel aber zur Unterstützung der erneuten Unionsprojekte waren die für den November 1856 zusammenberufene Conferenz, der Erlaß wegen der Parallelformulare und die Berufung der Evangelical-Alliance nach Berlin. Diese Conferenz sollte das Material für eine allgemeine Landessynode sichten und vorbereiten, und zu ihr wurden 16 bekannte kirchliche Persönlichkeiten berufen. Zugleich erließ der Ober-Kirchenrath 5 Denkschriften, über die er 24 Gutachten forderte. Bereits in den einleitenden Schritten des Ober-Kirchenraths konnte man das Streben, der Union den möglichsten Vorschub zu leisten, nicht verkennen. Die herrschenden Stimmungen und Richtungen waren nicht gleichmäßig herangezogen; aus Pommern wurde nur Ein Gutachten und zwar das eines prononcirten Unionisten eingefordert, überhaupt wurden von entschiedenen Lutheranern nur 2 Gutachten gefordert, von Hengstenberg und Merkel. Um so lauter ließen die Confessionellen Klagen über die Denkschriften erschallen, und die Conferenz selbst entsprach nicht den Erwartungen des Ober-Kirchenraths. Mit Ausschluß des General-Superintendenten Dr. Hoffmann standen sämmtliche General-Superintendenten der östlichen Provinzen wie Ein Mann für die Confession, und die Confessionellen konnten die Resultate der Conferenz als einen entschiedenen Sieg ihrer Sache betrachten. Eben darum betrat der Ober-Kirchenrath in der Verfügung wegen der Parallelformulare und in der Zustimmung zur Berufung der evangelischen Allianz eine ganz neue Bahn. Mit den Parallelformularen hat es bekanntlich die Bewandniß: für eine Reihe kirchlicher Akte wurden neben den in der Agende enthaltenen Formularen andere streng confessionelle ausgegeben, wo diese aber gebraucht werden wollten, mußte es mit Genehmigung des Consistoriums geschehen, und wo es sich um eine der Union beigetretene Gemeinde handelte, sollte dann ausdrücklich ausgesprochen werden, daß durch diese Genehmigung in der Zugehörigkeit dieser Gemeinde zur Union nichts geändert werde. Auch dieser Erlaß war in seiner

Intention nicht leicht zu deuten. Das allgemeine Urtheil ging aber doch dahin, daß, wenn auch der gute Wille des Kirchenregiments, dem Gewissen des Confessionellen bis zu einem gewissen Punkt Rechnung zu tragen, anzuerkennen wäre, doch eben nur Bruchstücke statt des Gesammtschatzes der alten Liturgie geboten wären, und am meisten war man darüber bedenklich, daß durch den Erlaß, so schien es wenigstens, eine völlige kirchenordnungsmäßige, unbedingte Sakramentsgemeinschaft angeordnet war. Von praktischer Bedeutung war übrigens der Erlaß nicht. Die Intention aber, welche der Berufung der evangelischen Alliance zu Grunde lag, liegt so auf platter Hand, daß wir darüber nichts mitzutheilen brauchen und zum Schluß eilen können.

Es reihten sich an diese Versammlung, da sofort die Erkrankung des Königs folgte, restringirende Maßregeln der Behörden an. Den Vereinen wurde in Pommern untersagt, über erlassene Verordnungen ihr Urtheil auszutauschen; man fühlte durch mehrere Vorgänge, daß in den höchsten Regionen ein Umschlag vorgegangen war, und die neue Aera begann mit der Rede des Prinz-Regenten bei definitiver Uebernahme der Regentschaft, wir meinen die bekannten Worte: „Die Orthodoxie ist dem segensreichen Wirken der ev. Union hinderlich in den Weg getreten, und wir sind nahe daran gewesen, sie zerfallen zu sehen.“

Damit endet unsere Schrift, und damit endet auch unsere Aufgabe, die nur dahin ging, übersichtlich die lutherischen Strebungen in der preuß. Landeskirche darzustellen. Wangemann hat sich freilich seine Aufgabe weiter gesteckt. Seine Schrift soll eine Apologie des Verfahrens der in der preußischen Landeskirche verbliebenen Lutheraner sein, und enthält eine harte Polemik gegen die schlesischen sogenannten Lutheraner, deren Geschichte auch die 5 ersten Bücher seiner Schrift füllt. Wir haben schon in der Einleitung zu diesem Aufsatz erklärt, daß wir uns hier wenigstens auf den zwischen beiden Theilen obschwebenden Streit nicht einlassen. Doch seien uns einige Bemer-

stungen gestattet. Wangemann macht den Separirten Schlesiens vor allem den doppelten Vorwurf, daß sie falsch lehrten über das Wesen der Kirche, und daß die von ihnen vollzogene Separation Sünde gewesen sei. Im ersteren Punkt möchte mehr Recht auf Seite Wangemann's als auf der seiner Gegner sein. Zum Wesen der Kirche gehört reines Wort und Sacrament und nicht auch eigenes Regiment. Man kann freilich eigenes Regiment fordern, ohne darum dasselbe geradezu zum Wesen der Kirche zu rechnen, weil man ohne dieses keine genügende Garantie für die Kirche zu haben fürchtet, und da käme es nun auf die Frage an, von welchem Gesichtspunkt aus man in Schlesien eigen Regiment gefordert hat. Wangemann bleibt dabei: von dem aus, daß dieses zum Wesen der Kirche gehöre, aber einen stringenten Beweis dafür hat er nicht geliefert. Ihm ist aber der früher der separirten Kirche angehörende Pastor Wehrhan zu Hülfe gekommen durch eine Mittheilung, die wir erst kürzlich in dem „neuen Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche“ (Nr. 43. [illegible]) lasen. Da erzählt er, daß im Herbst 1835 den Lutheranern von dem damaligen Kronprinzen durch Professor Steffens angeboten worden seien: „selbstständige Begründung der Kirche und Lehre, ein Repräsentant im Consistorium, Lehrer, die auf die Bekenntnisse verpflichtet würden, Sicherheit für den Unterricht und Fortpflanzung der Lehre und freier Gottesdienst, wogegen nur Annahme der neuen Agende in der Art verlangt wurde, daß die lutherischen Tauf- und Abendmahlsformulare in diese aufgenommen würden, da sollte aber jeder schwankende Ausdruck mit einem das Bekenntniß scharf bezeichnenden vertauscht und alles der Ueberzeugung gemäß verändert werden dürfen. Diese Agende sollte dann als die Agende der nicht unirten Lutheraner gedruckt und bestätigt werden.“ Und was war der entscheidende Grund, auf den hin Huschke diese Anerbietungen ablehnte? Er findet ihn in der lutherischen Abendmahlslehre, indem er schreibt: „durch die im lutherischen Abendmahlsglauben begrün„dete leibliche Gegenwart des Herrn in seiner Kirche und allen

Gliedern derselben ist diese Korporation streng gesondert im Prinzip von jeder auf irdischer Leiblichkeit beruhenden Gesammtheit, insbesondere aber vom Staate. Denn wo der himmlische Adam (1 Kor. 15, 45—48) auch leiblich regiert, bleibt auch hinsichtlich der äußeren Kirche nichts übrig, was dem irdischen Adam, oder dem Staate für sein Regiment anheimfallen könnte. Er ist hier lediglich auf die irdischen Interessen der Mitglieder dieser Kirche beschränkt." Dürfen wir nun, wie ja auch außer allem Zweifel ist, Huschke als den damaligen Führer der Lutheraner bezeichnen, so sehen wir, daß ein dogmatischer Grund, hergenommen aus dem Wesen der Kirche, die Annahme dieser Anerbietungen hinderte. Das scheint freilich der Mehrzahl der Lutheraner in Schlesien nicht so genau gesagt worden zu sein, denn noch Ehlers spricht in seinem Kirchenblatt (Nr. 9, 1860) die Ueberzeugung, freilich, wie er ausdrücklich bemerkt, für seine Person aus, daß wenn den Lutheranern zur Zeit des Regierungsantritts Friedrich Wilhelms IV. ein besonderes, von den unirten kirchlichen Behörden völlig gesondertes Consistorium bewilligt worden wäre, sie nicht auf einer Freikirche bestanden sein würden. Allein die maßgebende Ueberzeugung war doch die Huschke's, und so müssen wir uns in diesem Punkt auf Wangemann's Seite stellen, müssen wir zum wenigsten annehmen, daß eine falsche Ansicht von dem Wesen der Kirche (denn daß die aus der Abendmahlslehre hergenommene Ansicht eine falsche sei, glauben wir gar nicht erst beweisen zu müssen) leider sehr früh, vielleicht von Anfang an zur Separation mitgewirkt hat und in der Gegenwart an der separirten schlesischen Kirche sich bitter rächen zu wollen scheint *). Damit ist aber doch noch nicht gesagt, daß

---

*) In Nr. 8 des Münkel'schen Zeitblattes erhebt zwar Huschke gegen die Darstellung von Wangemann und gegen die Mittheilungen Wehrhan's Einsprache, aber nicht gegen den Zusammenhang, der zwischen seiner Lehre von der Kirche und der vom heil. Abendmahl Statt findet. Darum wird unser obiges Urtheil durch die

dieser falsche Kirchenbegriff der einzige Grund zur Separation gewesen ist. Ja das ist so wenig der Fall, daß vielmehr offenbar in der Masse der Separirten andere Gründe die vorwiegenden waren, vor allem die Befürchtung, daß auch reine Lehre und Sakrament gefährdet seien. Darum mögen wir nicht mit Wangemann sagen, daß die Separation Sünde gewesen sei, und Wangemann hätte als Wortführer der in der Landeskirche gebliebenen Lutheraner am wenigsten ein so herbes Urtheil fällen sollen, denn die Frage, wann man in solchen Lagen Gewissens halber aus der herrschenden Kirche ausscheiden müsse, ist so schwer zu beantworten als die, wie lange man Gewissens halber in ihr verbleiben dürfe. Und ist Wangemann deß so ganz gewiß, daß er mit den Seinen bis jetzt mit gutem Gewissen in der Landeskirche verbleiben durfte? Es ist das eine Frage, über die sich jedenfalls eben so gut rechten läßt wie über die, ob man damals Gewissens halber ausscheiden mußte oder nicht. Stahl gibt bekanntlich in seinem Buch „Die lutherische Kirche und die Union" zu, daß man bis jetzt noch nicht im Besitz dessen sei, was die lutherische Kirche fordern müsse, und rechtfertigt das Verbleiben in der Landeskirche nur damit, daß man noch in Mitten des Kampfes um diese Güter stehe und noch nicht die Hoffnung aufzugeben brauche, daß man den Kampf zu einem glücklichen Ende führen werde. Wollen wir nun auch annehmen, daß das bisherige Verbleiben damit gerechtfertigt ist, und einen anderen Rechtfertigungsgrund kann man unseres Erachtens nicht anführen, so wird, wie wir in der Anzeige von Stahl's Schrift (Zeitschrift für Prot. u. Kirche, März 1860) bereits bemerkt haben, es jedenfalls sehr schwierig sein, den Zeitpunkt zu bestimmen, von dem man sagen kann, jetzt sei der Kampf zum Austrag gekommen, und sei der Austritt ein Gebot. Immer werden die Einen ihn etwas früher, die Anderen etwas später setzen, und ist Wangemann

---

anderweitige Einsprache, deren Werth wir auf sich beruhen lassen, nicht alterirt.

auch da so gewiß, daß er mit den Seinen den rechten Moment so genau treffen wird, daß niemand mit ihm darüber rechten kann? Könnte dann nicht mit demselben Recht ein gleich hartes Urtheil über ihn gefällt werden, das er als eine Vergeltung für sein eigenes anzusehen hätte? Viel richtiger und billiger dünkt uns darum das Urtheil, das Stahl fällt, wenn er sagt, „die Lutheraner Schlesiens sind die Märtyrer unseres Glaubens. Wohl nur ihrem Widerstand ist die K. O. von 1834 zuzuschreiben, und ohne diesen Widerstand wäre wahrscheinlich die Union von 1817 eine vollendete Thatsache geworden, bevor das lutherische Bekenntniß in der Landeskirche nur irgend zur Besinnung kam. Es ist Unrecht, ihnen die Anerkennung und die Dankbarkeit, die sie sich dadurch verdient, zu versagen. Ja ihre damalige Separation müssen die Lutheraner in der Landeskirche nach ihren eigenen Grundsätzen als eine ganz unvermeidliche anerkennen; denn nach diesen Grundsätzen konnten sie sich doch nicht einer die Verschmelzung oder Indifferenzirung der Bekenntnisse ankündigenden Union unterwerfen. Es muß anerkannt werden, daß sie allein wachten, da die ganze übrige lutherische Kirche schlief.“ Diese Anerkennung der ersten Separation (denn allerdings sind auch wir der Meinung, daß die Separirten nach den Anerbietungen, die ihnen später gemacht waren, nicht in der Separation hätten verharren sollen) hätte Wangemann ihnen um so weniger verweigern sollen, als die Geschichte, die er selbst uns erzählt, sie fordert. Aus ihr, aus dem nämlich, was er im 6. Buch durch 6 Kapitel hindurch aus dem Quellgebiet der lutherischen Strömung innerhalb der lutherischen Landeskirche berichtet, sieht man ja, wie zu der Zeit, als man in Breslau für die Sache der lutherischen Kirche kämpfte, in allen anderen Provinzen Geistliche und Gemeinden theils todt, theils, wenn auch evangelisch angeregt, doch ohne Verständniß und Interesse für die Güter der lutherischen Kirche waren, und wie man es den Separirten zu danken hatte, daß erst die Gemeinden und durch diese getrieben die Geistlichen auf die Gefahr aufmerksam gemacht wurden,

welche mit der Union für die lutherische Kirche erwachsen war. Freilich Wangemann dankt es ihnen nicht, ihm erscheinen sie immer wie die Störefriede. Aber da ist eben Wangemann im Widerspruch mit der Geschichte, die er selbst erzählt, und begeht er obendrein ein Unrecht. Wir wollen zugeben, daß die Sendlinge der Separirten zu früh die Gedanken des Austritts, dann die der Auswanderung in diese Gemeinden warfen, aber sie waren es doch auch der eigenen Erzählung Wangemann's zufolge, welche erst wieder auf die Bedeutung und den Werth des lutherischen Bekenntnisses aufmerksam machten. Wie kann Wangemann über dem einen das andere vergessen, und wären denn nicht ohne die von Schlesien ausgehende Bewegung aller Wahrscheinlichkeit nach die anderen Provinzen in dem Schlaf verblieben, aus dem sie erst durch diese Bewegung geweckt wurden? Wenn wir da von jeder einzelnen Provinz fast mit den gleichen Worten erzählt finden, wie die Geistlichen durch das Drängen der Separirten dazu genöthigt waren, der Sache näher auf den Grund zu gehen, wie sie nun mit Eifer die lutherischen Bekenntnißschriften studirten und nun erst wieder lutherisch wurden von ganzem Herzen, was wäre da näher gelegen als vor allem das, ihnen den Dank für die gewordene Anregung auszusprechen? Die Separirten dagegen nur für die Störung, die sie in die Gemeinden brachten, und für die Mühen, die diese dann den Geistlichen verursachten, verantwortlich zu machen, will uns undankbar und unklug zugleich bedünken: denn es versucht zu der Bemerkung, daß wenn die Geistlichen nicht so lange im Schlaf gelegen und nicht erst durch die Separirten zu dem Studium der Bekenntnißschriften sich hätten drängen lassen, sie von Anfang an die Führer und Leiter der Gemeinden in dem Kampf für die lutherischen Güter gewesen wären und diesen richtig hätten leiten können, während sie so erst eine Weile die von der Gemeinde Getriebenen waren, die Gemeinden aber, weil ohne rechte Leiter, eben darum auch, wie das nie ausbleibt, sich zu Ausschreitungen verführen ließen. Mochte also Wangemann immerhin die geschehene Separation tadeln, des Dankes hätte er nicht vergessen sollen, den ihr die ganze preußische Kirche schuldet, und mit solcher Sicherheit und Selbstgewißheit hätte er weder sie tadeln noch seine und der Seinigen Stellung in der Landeskirche als die schlechthin rechte darstellen sollen, denn sie bietet der Angriffspunkte immer noch viele und jeder Theil hat hier Ursache, dem anderen zuzurufen: Lasset dem Herrn das Gericht! —





